كِتَابُ التَّوْحِيدِ

الطبعة الثالثة
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م



دار القبلة للثقافة الإسلامية

المملكة العربية السعودية - جدة - ص ب ١٠٩٣٢، - ت: ٦٧١٠٠٠٠ - تلكس: ٢١٤٤٣

مؤسسة علوم القرآن

سوريا - دمشق - شارع مسلم البارودي - بناء خولي وصلاحي - ص ب ٤٦٢٠ - ت ٢٢٥٨٧٧ - بيروت - ص ب ١٣/٥٢٨١

سلسلة
التراث السلفي
- ٢ -

كتاب التوحيد

مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل

لشيخ الإسلام ابن تيمية

مع مقدمة عن قضية التوحيد بين الدين والفلسفة

تحقيق وتقديم
دكتور
محمد السيد الجليند
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

دار القبلة للثقافة الإسلامية
جدة
مؤسسة علوم القرآن
بيروت



المقـــدّمَة

الإمام ابن تيمية

نشأته وحياته:

هو الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أَبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبدالله بن أبي القاسم محمد ابن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية الحرّاني. ولد بحرّان في يوم الإثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ، الموافق ٢٢ يناير ١٢٦٣ م.

هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام ٦٦٧ هـ الموافق ١٢٦٨ م[١].

وفي دمشق استقر المقام به وبأسرته وهو ما زال غلاماً يافعاً في باكورة الصبا فلم يكن قد تجاوز السابعة من عمره. فنشأ محبّاً للعلم والعلماءِ، لا يلوي على شيءٍ غير الاشتغال بالعلم ومجالسة العلماءِ، وكان والده عالماً مقدّماً في الحديث وعلومه مما جعل ابن تيمية شغوفاً بالاشتغال بالحديث ورجاله، ولما نزل دمشق ذاع فضله واشتهر أمره وكانت له حلقات للدرس بمسجد دمشق. وتولى مشيخة الحديث بدار السكرية التي كان مقيماً بها والتي كانت أُولى مدارس العلم التي احتضنت ابن تيمية وهو ما زال في سن الصبا[٢].

حفظ القرآن الكريم وهو ما زال في سن الصبا ثم اتجه إلى تحصيل

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ط أنصار السنة المحمدية.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣ ـ ٣٠٨.

العلوم في الحديث والفقه والأصول وعلم الكلام. سمع كثيراً من الفقهاء والمحدّثين، وقرأ عليهم وأخذ عنهم وناظرهم جميعاً وهو ما زال في حداثة سنّه وكان إذا أراد الذهاب إلى المكتب يعترضه يهودي كان منزله في طريقه ويسأله عن أشياء لما عرف عن ابن تيمية من الذكاءِ والنجابة منذ صغره، فكان ابن تيمية يجيبه عنها سريعاً حتى تعجب منه اليهودي وتكررت هذه المسألة من اليهودي بقصد تشكيك الشيخ فيما هو عليه، ولكن ذلك لم يزِدْه إلا تمسكاً بدينه وعقيدته ولم يلبث اليهودي أن أسلم وحسن إسلامه[١].

ولقد انبهر بذكائه أهل دمشق لقوة حافظته وسرعة إدراكه. قال عنه الذهبي: كان يحضر المدارس والمحافل في صغره ويناظر ويفحم الكبار. ويأتي بما يتحير منه أعيان البلد في العلم، فأفتى وله تسع عشرة سنة، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت[٢]. وأثنى عليه الموافق والمخالف، وسارت بتصانيفه الركبان لعلّها بلغت ثلاث مائة مجلدة[٣].

يقول الذهبي في معجمه: جلس ابن تيمية مكان والده بالجامع أيام الجمع لتفسير القرآن العظيم، وشرع من أول القرآن. فكان يورد من حفظه في المجلس نحو كرّاسين أو أكثر، وبقي يفسر في سورة نوح عدة سنين أيام الجمع.

ولقد غاص ابن تيمية في دقيق معاني القرآن بطبع سيّال ونظر ثاقب وعمد إلى مواطن الإشكال فأزال ما فيها من غموض، واستنبط من معاني القرآن أموراً لم يسبق إليها في ذلك. وبلغ شأواً كبيراً في حفظ الحديث بأسانيده، والفقه وأصوله. وبرع في معرفة المذاهب واختلاف الفقهاءِ وفتاوى الصحابة والتابعين مع شدة استحضاره لرأي الصحابي أو التابعي وقت إقامة الدليل بشكل يبهر القارىء.

وكان إذا أفتى لم يلتزم بمذهبمعين، بل يفتي بما يقوم عنده دليله، فنصر

(١) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للبزار. ص ١٨ ـ ١٩.
(٢) العقود الدرية، ص ٤.
(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٤ ـ ١٤٧٦ ط: حيدر آباد ١٩٥٨ م.

طريقة السلف وانتصر لها من المتكلمين والفلاسفة والصوفية وردّ على هؤلاء جميعاً، وبيّن خطأهم في كثير من المسائل، ونصر السنّة بأوضح برهان وأقوم دليل. يقول كمال الدين ابن الزملكاني:

كان إذا سئل ابن تيمية عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أن الرجل لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء إذا جالسوه استفادوا منه في مذاهبهم، ولا يعرف أن الرجل ناظر أحداً فانقطع عنه، ولا تكلم في علم من العلوم إلا برع فيه. كان فارغاً عن شهوات الدنيا، لا لذة له في غير طلب العلم ونشره والعمل به.

وكان علمه بالحديث ورجاله وعلومه لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه حتى قال فيه معاصروه: كل حديث لم يحفظه ابن تيمية فليس بصحيح. وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم، وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث والعالي منه والنازل، والصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه وأسانيده، يقول البزار عنه «أما دواوين الإسلام الكبار كمسند الإمام أحمد وصحيح البخاري ومسلم وجامع الترمذي وسُنن أبي داود السجستاني والنسائي وابن ماجه والدارقطني. فإنه رحمه الله ورضي عنهم وعنه سمع كل واحد منها عدة مرات... وقلَّ كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه، وكان الله قد خصّه بسرعة الحفظ وإبطاءِ النسيان. ولم يكن يقف على شيءٍ... إلا ويبقى على خاطره إما بلفظه أو معناه[1] فكان مرجع علماءِ عصره في عزو الحديث إلى الكتب الستة، والمسند.

يقول عماد الدين الواسطي: كان ابن تيمية أصدق أهل زمانه عقداً وأصحّهم علماً، وأعلاهم في الحق انتصاراً له، وأسخاهم كفّاً، وأكملهم اتّباعاً لنبيّه محمد ﷺ، ما رأينا في عصرنا هذا مَنْ تتجلى النبوّة المحمدية من أقواله وأفعاله إلاّ هذا الرجل بحيث يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتّباع الحق.

(١) البزار ص ٢٠.

وكانت دمشق في عصر ابن تيمية مهد العلماء من أمثال النووي وابن دقيق العيد والمزي وابن جماعة، وكانوا جميعاً يتوافرون على دراسة الحديث وأسانيده لبيان الضعيف منها والحسن وغير ذلك من علومه. وكان بجوار مدارس الحديث توجد مدارس الفقه والكلام التي جذبت إليها ابن تيمية وصرف إليها كثيراً من وقته وجهده ناقداً وشارحاً مفصّلاً.

ومن أبرز الحركات التي ظهرت في عصر ابن تيمية ما كان بين الحنابلة والأشاعرة من منازلات ومناظرات، فلقد لجأ الحنابلة في دراستهم للعقائد إلى المنهج الذي سلكوه في دراسة الفقه والمسائل الفرعية، فكانوا يستخرجون العقائد من النصوص كما يستخرجون منها الأحكام الشرعية في مسائل الفقه لأن الدين قد أتى بصريح ما يحتاج إليه الناس في كلا الأمرين جميعاً، بينما سلك الأشاعرة وغيرهم في ذلك مسلك الفلاسفة والمعتزلة حيث كانوا يستدلون على أصول العقائد بالأدلة العقلية والبرهان المنطقي. وفي دائرة الخلاف بين منهج الأشاعرة والحنابلة في أصول العقائد كانت مواقف ابن تيمية ومنازلاته. وكانت محنه وأيامه. فلقد أراد الرجل أن يعود بدراسة العقائد الإسلامية إلى مصدرها الأول خالية مما علق بها من فلسفات جدلية وآراء تقليدية في الوقت الذي انتصرت فيه الدولة لخصوم ابن تيمية من رجال الفقه وعلماءِ الكلام، ومن هنا كانت حياة ابن تيمية سلسلة متصلة الحلقات مع الفقهاءِ والمتكلمين والصوفية ورجال الدولة، فما كان يخرج من محنة إلا ليزجّ به في أتون محنة أخرى. ولقد ذكر ابن كثير في تاريخه كثيراً مما وقع للشيخ من ذلك[1].

ولن أحاول الخوض في تفاصيل ذلك، فلقد كتب فيه الكثير، ووضع كثير من الكتب في ترجمة ابن تيمية وحياته ومناقبه، ومناظراته ومحنه، ولكن يعنيني هنا أن أعرض بالحديث لجانبين هامين من حياة ابن تيمية أرى أنهما

---

(١) البداية والنهاية، ج ١٤ حوادث سنة ٧٠٥ ـ ٨٢٨.

كانا أكبر عاملين في توجيه حياته وسبباً في كثير ما حلّ به.

لقد حرص ابن تيمية على سلامة المجتمع الذي عاش فيه والذي فتح عليه عينيه فوجده صريعاً بين أعدائه من الخارج والداخل، فهناك على حدود البلاد الإسلامية كانت تقف جيوش التتار الذين أخذوا يهدّدون الدولة الإسلامية وحضارتها بزحفهم المتكرر على البلاد. ولا شك أن ابن تيمية ما زال يتردد في ذهنه بين الحين والآخر ما حلّ به وبأسرته من أثر غارات التتار على البلاد، وما لاقته من مشقة وعناءٍ حينما هاجرت أسرته إلى دمشق من جور التتار. وهو لم يكتمل السابعة من عمره. ومن هنا لم يدّخر الشيخ جهداً في محاربة هذا العدو الذي جثم على صدور البلاد، فأخذ يحرّض المسلمين على ضرورة محاربته وتطهير البلاد منه[1]. وكان إذا حضر عسكر المسلمين في جهاد يكون بينهم واقيتهم وقطب ثباتهم. إن رأى من بعضهم هلعاً أو رقّة أو جبانة شجعه وثبّته وبشّره ووعده بالنصر والظفر والغنيمة وبيّن له فضل الجهاد والمجاهدين[2].

ويحدّثنا التاريخ عن كثير من مواقف ابن تيمية ضد غارات التتار وتحريضه المسلمين على القتال، فلقد تقدم الصفوف في واقعة شقحب سنة ٧٠٢ هـ وأفتى الجنود بضرورة الفطر في رمضان حتى يقووا على ملاقاة الأعداءِ وأفطر هو أمامهم، وكان يبيت لياليه على الأسوار حارساً أميناً على أمن بلاده.

ولما عرف عنه من الشجاعة والجرأة، كان يقصده الناس عند المهمات ويلجؤون إليه عند الشدائد. فعندما هاجم التتار بلاد الشام سنة ٦٩٩ هـ، وأصبحوا على مشارف دمشق اجتمع الناس بابن تيمية وطلبوا إليه أن يذهب على رأس وفد كسفير لهم لمخاطبة ملك التتار في الامتناع عن دخول دمشق،

(١) البداية والنهاية، ج ١٤ حوادث ٧٠٥ - سنة ٨٢٨

(٢) البزار: ٦٩.

ولما دخل على (قازان) ملك التتار كلّمه كلاماً أثار دهشة الحاضرين لجرأته وشجاعته، حتى إن قازان نفسه تعجب منه وتساءل: من يكون هذا الشيخ؟ إني لم أرَ مثله ولا أثبت قلباً منه. ولا أوقع من حديثه في قلبي. ولا رأيتني أعظم انقياداً لأحد منه[1].

ومما قاله لملك التتار في ذلك: «أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاضٍ وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، وأبوك وجدك كانا كافرين وما عملا الذي عملت، عاهدا فوفيا، وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت، وكان في كلامه هذا خير عظيم حيث أخذ عهداً من قازان بعدم دخول البلاد.

وفي يوم (مرج الصفر) في هذه السنة وقد أوشك اليأس أن يتسرب إلى قلوب الناس من أثر التتار، فلقد ارتفعت الأسعار وكثر العبث في البلاد وأراد التتار أن يستولوا على قلعة دمشق. فكتب قبجق إلى النائب بالقلعة أن يسلمها لهم حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور، ولكن ما إن تسرب الخبر إلى ابن تيمية حتى نهض إلى النائب وكتب إليه «لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت». فنزل أرجواش على أمر ابن تيمية وأرسل إلى قبجق يقول له «لن أسلمها لكم وبها عين تطرف»، فكانت القلعة بذلك حصناً حصيناً للمسلمين من أعدائهم.

وفي سنة ٧٠٠ هـ شاع بين الناس أن التتار على مشارف دمشق لمهاجمتها، فأخذ الناس يتركون البلاد نهباً للأعداءِ وطلباً للنجاة من جيوش التتار، ففزع ابن تيمية إلى سلاطين مصر وحكامها يطلب منهم النصرة ومساعدة البلاد، وأخذ يهدد سلطان مصر قائلاً: «إن كنتم أعرضتم عن البلاد وحمايتها أقمنا لها من يحميها ويستغلها في زمن الأمن... ولو قدّر أنكم لستم حكام البلاد ولا ملوكها ثم استنصركم مسلم على عدوه لوجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكام البلاد وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنها[2].

(١) انظر تاريخ ابن الوردي ٢ ـ ٢٨٧. والبزار: ٧٢ ـ ٧٣.
(٢) البداية والنهاية ١٤ ـ ١٥.

وأكثر ما يكون ابن تيمية شجاعة عندما تواجهه المصائب والمحن، ففي سنة ٧٠٧ هـ صدر مرسوم السلطان بحبس ابن تيمية لنيله من الصوفية وكلامه في شأنهم، وطلب من القضاة والفقهاءِ الإفتاء في شأنه بالحبس، ولكن لم يجد الفقهاء للشريعة مأخذاً عند الرجل حتى يفتوا في أمره بالحبس، وتحيّر أمرهم في ذلك، ولما وجد ابن تيمية الحيرة بادية على وجوههم تقدم بنفسه إلى الحبس قائلاً: «أنا أمضي إلى الحبس بنفسي وأتبع ما فيه مصلحة المسلمين»[1].

ولم تكن شجاعة ابن تيمية قاصرة على الجانب الوطني من حياته، فإن حبه لدينه وتمسكه به قد أخذ عليه تفكيره، فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من الشوائب وما دخل فيه من البدع والمنكرات التي استفحل أمرها، واستشرى خطرها على المجتمع.

ولقد أخذ هذا الجانب من حياته شطراً كبيراً من وقته وجهده، وتسبّب في إلحاق كثير من المحن والاتهامات به، لأنه اعتبر ظهور البدع والمنكرات في البلاد الإسلامية مرضاً اجتماعياً حرص على سلامة المجتمع منه، لأن انتشار الخرافات والبدع في مجتمعٍ ما نذير فنائه ومقدمة انهياره وكسر شوكته في أعين أعدائه.

وطالما وقف ابن تيمية من مجتمعه موقف الطبيب الماهر بمأتى المرض وكيفية علاجه، ولكن العلة قد استفحلت والداء قد استشرى، فالبدع أصبحت عرفاً، والمنكر أصبح عادة، ومن العسير على المصلح تغيير العرف واستئصال العادة.

لهذا فقد بدا ابن تيمية في أعين مجتمعه وكأنه خارج عن العرف متمرد على العادة، فكانت حياته سلسلة متصلة الحلقات من المحن والابتلاءات، ومن المواقف الصعبة التي كان سلاحه فيها السنان حيناً واللسان أحياناً،

(١) المرجع السابق ١٤ ـ ١٣٥ وما بعدها.

وكانت طبيعة الرجل الشجاعة وراء كل مواقفه فلم يعبأ بذي سلطان فيتملقه، أو ذي جاه فيواريه، لأنه كان يملك من الحجج أقواها ومن الأسلحة أحدَّها.

ومن هنا فقد ناصب العداء لكل ذي بدعة على اختلاف مشاربها، فتعرض بالنقد والتمحيص لمذاهب الفلاسفة والباطنية والشيعة والصوفية والقرامطة والإسماعيلية وكشف أستار هؤلاء وأولئك، وانتصر للحق ولدينه منهم جميعاً.

ولقد اشتدت عداوة ابن تيمية للمتصوفة والباطنية وحرص على تخليص مجتمعه من خرافاتهم التي ملكوا بها عقول السذج وذلّوا بها أعناق العامة من الناس معلناً لهم أنه لا يوجد طريق إلى الله غير طريق محمد عليه الصلاة والسلام، وليس هناك من هدىً سوى هدى القرآن.

وقد اجتمع به الصوفية في حضرة السلطان وكلّموه ليكفّ عنهم ويترك أحوالهم، ثم أرادوا أن يظهروا أمامه نوعاً من حيلهم ودجلهم، فقال لهم ابن تيمية. «إنه لا يسع أحداً الخروج عن الشريعة بقول ولا بفعل، وأن من أراد أن يدخل النار منهم فليغسل جسده في الحمام ثم يدلكه بالخل ثم يدخل النار، ولو دخل النار لا يلتفت إليه، لأن هذا نوع من الدجل». ولما أعياهم الحديث معه انصرفوا قائلين للسلطان: نحن لا تنفُق أحوالنا إلا عند التتار ولا تنفُق[1] أمام الشريعة[2].

ومع شجاعة ابن تيمية في الحق فقد كان حليماً حيث يكون الحلم عزّاً يشرّف صاحبه، عفواً حيث يكون العفو من شيم العلماءِ، فقد استحثّه السلطان قلاوون على أن يستصدر منه فتوى بقتل العلماءِ الذين تكرر منهم الإفتاء بحبسه، وكان الفقهاء والقضاة قد ناصروا أعداء الشيخ عليه، فأراد السلطان

(١) من نَفَق ينفُق نَفَاقاً: إذا راج البيع، أي إن سلعتهم ودجلهم يروج عند التتار، ولا يروج أمام الشريعة (ع).
(٢) العقود الدرية، ص ١٩٥.

أن يستغل الموقف ويستفتي ابن تيمية في قتلهم، ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك، وأبت عليه نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماءِ. فقد قال للسلطان: من آذاني فهو في حلٍّ منّي. ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه. وأنت إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم(١).

محنته ووفاته:

جرت الطبيعة البشرية على أن كل من علا نجمه واشتهر بفضله كثر حساده وكثر الناقمون عليه. وما أكثر حسّاد ابن تيمية وما أكثر الناقمين عليه فإن لسان الرجل وقلمه لم يجعلا له من صديق، لأنه لم يُدارِ أحداً ولم يعرف النفاق إلى قلبه سبيلاً.

وكان خصوم ابن تيمية في كثير من المحن هم قضاته من الفقهاءِ، الذين كبر عليهم مخالفته لهم في فتاواهم وآرائهم. وفي أول محنة له عام ٧٠٥ هـ جيءَ به إلى مصر تنفيذاً لمرسوم السلطان بحبسه، ولما حضر ابن تيمية أمام القضاة والفقهاءِ حاول أن يدافع عن نفسه فلم يمكِّنوه، وادّعى عليه ابن مخلوف بأنه يقول:

«إن الله فوق العرش حقيقة، وإنه يتكلم بحرف وصوت». فقال له ابن تيمية: من الذي سيقضي فيّ؟ فقال ابن مخلوف: أنا.

فقال ابن تيمية: وكيف تقضي فيّ وأنت خصمي؟

فغضب ابن مخلوف وأودعه السجن. وكان ذلك في يوم الجمعة ٢٦ رمضان سنة ٧٠٥ هـ، وفي ليلة العيد نقل من حبسه إلى مكان آخر بالجب. وظل ابن تيمية حبيس هذا الجب عاماً كاملاً. وفي ليلة عيد الفطر من العام التالي سنة ٧٠٦ هـ ذهب بعض علماءِ مصر إلى نائب الخليفة (سيف الدين سلار) وتكلموا معه في إخراج الشيخ عن بعض معتقداته. ثم أرسلوا إليه ليحدّثوه في ذلك، فامتنع من الحضور أمامهم وتكررت الرسل إليه مرات

(١) البداية والنهاية ١٤ ـ ٥٤ حوادث ٧٠٥ هـ.

كثيرة لكي يحضر أمامهم ولكنه لم يلتفت إليهم وانقطع أملهم في الحضور فانصرفوا من عنده.

وفي يوم الجمعة ١٤ من صفر سنة ٧٠٧ هـ ذهب قاضي القضاة ابن جماعة إلى ابن تيمية واجتمع به (في دار الأوحدي) بالقلعة، وتحدث معه بشأن خروجه من السجن، ولكن ابن تيمية رفض الخروج من سجنه إلا برفع القيود عنه والرجوع عن الشروط التي اشترطوها معه، وفي يوم ٢٣ ربيع أول سنة ٧٠٧ هـ حضر إليه الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى بنفسه واجتمع به في سجنه وأقسم عليه بالخروج من السجن وهو حر فيما يقول ويعتقد.. ولم يخرج ابن تيمية إلا بعد رفع القيود وإلغاء الشروط التي وضعوها من أجله. وخرج مع الأمير وبات ليلتها بدار الأمير سلار وحضر إليه وفود العلماء والفقهاء وأمر (سلار) بإقامة الشيخ بمصر عنده ليرى الناس فضله وعلمه.

وفي شوال ٧٠٦ هـ شكا الصوفية منه أموراً إلى الدولة. وادّعى ابن عطاء عليه أموراً لم يثبت منها شيء. غير أن الدولة فوضت أمر ابن تيمية إلى الفقهاءِ ليروا فيه رأيهم حول ما يدّعيه الصوفية فبعض الفقهاءِ قال: ليس على ابن تيمية شيء فيما يقال.

ورأى ابن جماعة أن ذلك فيه سوء أدب.

ثم خَيَّرَتْهُ الدولة بين أمور: أن يسير إلى الإسكندرية أو إلى دمشق بشروط. وإما أن يودَعَ السجن. فَفَضَّلَ ابن تيمية حياة السجن على البقاءِ خارجه مكمّم الأفواه. ولكن بعض أصفياء الشيخ أَلَحُّوا عليه طلباً في السفر إلى دمشق فأجابهم إلى ما طلبوا تطييباً لخاطرهم.

وفي ٢٨ شوال ركب البريد إلى دمشق. ولم تمض عليه إلا ليلة واحدة، وفي الغد أرسلوا خلفه بريداً آخر فردّوه إلى مصر ثانية. فحضر عند ابن جماعة وكان عنده جمع من الفقهاءِ. فقال بعضهم: إن الدولة لا ترضى إلا

بحبس ابن تيمية، وطلب ابن جماعة من القاضي المالكي أن يحكم بحبس الشيخ فامتنع القاضي وقال ما ثبت عندي ضده شيء فكيف أُحكم عليه بالحبس؟

فطلب من نور الدين الزواوي (قاضي المالكية) فتوقف القاضي أيضاً.

ولما رأى ابن تيمية حيرة العلماءِ بادية على الوُجُوهِ في شأن حبسه. تقدم هو إلى السجن بنفسه قائلاً: أنا أَمضي إلى السجن بنفسي وأتّبع ما فيه المصلحة للمسلمين.

فقال القاضي: يجب أن يكون الشيخ في مكان يصلح لمثله.

فقيل له: إن الدولة لا ترضى إلا بمسمى الحبس. وأُرسل الشيخ إلى الحبس. وكان كل ذلك بإشارة من نصر الدين المنبجي. وظل الشيخ في سجنه يستفتيه الناس ويكتب لهم بما يحيّر العقول من المسائل التي عجز غيره عن الإفتاءِ فيها.

ثم خرج الشيخ من سجنه. وأُرْسِلَ إلى الإسكندرية وأقام بها فترة رأى خلاَلها الكثير من ألوان الاضطهاد والإرهاب الفكري، ووشى به الصوفية لدى السلطان وحاولوا اغتياله والتخلص منه. غير أنَّ اللَّهَ قد قيّض له ولغيره من حفظة كتابه من دافع عنه وخلَّصه منهم. ولكنهم نجحوا في إيداعه السجن مرة أُخرى بالإسكندرية وسجن معه تلامذته والمنتمون إلى فكره، وظلَّ الاضطهاد يُلاَحِقه داخل السجن إلى أن تولى السلطان محمد بن قلاوون الحكم، فكان أول ما حرص عليه أن يُخرِج ابن تيمية من سجنه فطلبه من الإسكندرية يوم عيد الفطر عام ٧٠٩ هـ فجاءَ الشيخ معزّزاً مكرّماً. ودخل على السلطان في ٨ شوال. واجتمع به السلطان وحاول أن يصلح بينه وبين الفقهاءِ الذين أفتوا بسجنه.

وكانت حياة ابن تيمية داخل السجون أَحبّ إليه من حياة يجبر المرءُ فيها على النفاق أو السكوت على الباطل، وهذا نموذج من محاكمة الشيخ

ومـوقف الفقهاءِ والقضاة منه. واستمرت حياة ابن تيمية على هذا النحو. فما كان يخرج من سجن إلا لِيُودَع في غيره، وما كانت تنتهي محاكمة إلا لتبدأ أخرى، وكان القضاة والفقهاء يتقربون إلى السلطان بالمسارعة بالحكم على ابن تيمية والإفتاءِ ضده. ولم يضجر ابن تيمية من كل ما نزل به ولم ييأس من نشر دعوته في تصحيح المفاهيم الإسلامية في قلوب الناس. وكان يطمئن أصحابه ويقول لهم: ما يصنع أعدائي بي؟ أنا جنتي وبستاني في صدري، أينما رحت فهي معي. إنْ حبسوني فحبسي خلوة، وإنْ أخرجوني من بلدي فخروجي سياحة، وإن قتلوني فقتلي شهادة في سبيل اللَّهِ، إن في صدري كتاب اللَّهِ وسنّة رسوله.

وكان آخر ما وقع للشيخ ما جرى سنة ٧٢٦ هـ بسبب بعض آرائه.

ففي يوم الجمعة ١٠ شعبان سنة ٧٢٦ هـ قرىء بجامع دمشق مرسوم سلطاني يمنع الشيخ من الإفتاءِ واعتقاله. وحضر إليه ابن الخطيري بدمشق وأخبره بأمر السلطان، فقال ابن تيمية: وأنا كنت منتظراً لذلك. وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة، ودخل الشيخ إلى باب القلعة معتقلاً. وفي يوم الأربعاءِ منتصف الشهر المذكور أمر قاضي القضاة باعتقال أصحاب ابن تيمية وتلامذته وغدر جماعة منهم ونودي بهم في الأسواق والطرقات تشهيراً بهم وتنكيلاً فيهم.

وظلّ ابن تيمية في سجنه سنتين وأشهراً. وقد أفتى بحبسه هذه المرة طائفة من أهل الأهواءِ على رأسهم القاضي المالكي الأخنائي.

وسبب سجنه في هذه المرة أنه أراد أن يصحّح عقائد المسلمين في مسألة الزيارة وشدّ الرحال إلى المساجد وقبور الأولياءِ. فدبر أعداؤه الحيلة في فتواه وحرّفوا كلمه وألفـاظـه وشنّعوا عليه بما لم يقل به. وهذا أمر غير بعيد ولا مستبعد فإن هذه الحيلة هي وسيلة السلطة في كل عصر، تتخلص بها ممّن تريد من العلماءِ العاملين الذين لم ينافقوا ولم يركنوا إلى وسيلة الـرياءِ أو

المداهنة طلباً للنجاة، مع أن ابن تيمية لم يمنع زيارة القبور، ولم يقل ذلك ولم يمنع زيارة قبر الرسول، وفتواه في ذلك موجودة لمن أرادَ أن يصحّح فهمه، وإنما الذي منعه من ذلك هو شدّ الرحال إلى غير المساجد الثلاثة التي ذكرها الرسول في حديثه «لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد» إلخ . .

ويملك ابن تيمية من الأدلة على ذلك ما يفحم خصومه ولكن ما كان يُرضي هؤلاء إلا حبس الرجل وإسكات لسانه وقلمه.

وفي يوم الإثنين التاسع من جمادى الآخرة أُخرج ما كان عند الشيخ في سجنه من الكتب والأوراق والدواة والقلم، ومنع من الكتب والمطالعة، وحملت كتبه في مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة، وكانت نحو ستين مجلداً وأربع عشرة ربطة كراريس، فنظر إليها الفقهاءُ والقضاة وتوزعوها فيما بينهم.

ولما منع عن ابن تيمية هذا الزاد الروحي الذي كان أنيسه في سجنه اشتدت به علته، وازداد به الضيق من المعاملة السيئة. غير أن تلك الحال لم تدم طويلاً. إذ فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها وكان ذلك ليلة الإثنين. لعشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ، ومات الرجل في سجنه كما يقضي عظماءُ الرجال من أصحاب العقائد الثابتة والإيمان الراسخ الذي يجعل من صاحبه غصة في حلوق أعدائه فلا يتنفسون إلّا في غيبته، ولا ينعمون بالحياة إلا بعد رحيله.

وقد كانت جنازة الشيخ مثلاً واضحاً لقول أحمد بن حنبل: قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم شهود الجنائز.

فقد شهد جنازة ابن تيمية من الخلائق ما لا يحصره عدّ.

يقول ابن البرزاني: لقد اجتمع أهل دمشق لجنازة الشيخ اجتماعاً لو جمعهم سلطان قاهر وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التي اجتمعوها في جنازته، وانتهوا إليها. ويعلّق ابن كثير على ذلك بقوله: مع أن الرجل قد مات

بالقلعة محبوساً من جهة السلطان وكثير من الفقهاء والصوفية يذكرون عنه للناس أُموراً منفرة لأهل الأديان. فهذا كلامهم فيه وهذه جنازته. والفرق كبير بين الحال والمقال.

وهذه الجنائز هي الحدّ بين أهل البدعة وأهل السنّة.

والتاريخ لا يغيب عنه شيء مما يدور في أيامه ولياليه، فإن ابن تيمية قد قيل فيه الكثير مما يُعاب عليه. كما قيل ويقال على غيره من أصحاب العقائد، غير أن ذاكرة التاريخ لا تنسى شيئاً. فهذا تراث ابن تيمية وهذه آراؤه. مأدبة شهية لمن سلمت منه النوايا وصدقت العزيمة. وما حدث لابن تيمية قد يحدث لغيره، وما شُنع به على ابن تيمية قد يُشنع به على غيره ونحن نرى ونسمع كل صباح ما نرى يحدث لأصحاب العقائد والدعوات الإصلاحية. وخاصة إذا تعارضت تلك الدعوات مع أهواء أصحاب السلطة، ولا يخفى على أحد ما يجري في كثير من بلاد العالم الإسلامي في عصرنا هذا من تنكيل وتعذيب لمن يجاهر بدعوة الحق أو يدعو إليها، ولكن الزبد سوف يذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض. وهذه سنّة اللّه في خلقه صراع دائم بين الحق والباطل ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيا من حيا عن بيّنة.

فما جرى بالأمس قد يجري اليوم. وقد يجري غداً، وعلى المرءِ أن يعي دروس التاريخ.

رحم اللّهُ ابن تيمية، وجزاه عن الإسلام خير الجزاء.

منهج القرآن في الحديث عن الله

- منهج القرآن في الحديث عن الله
- الذات والصفات
- قواعد المنهج السلفي
- منهج القرآن في إثبات وجود الله

منهج القرآن في الحديث عن الله

لقد شغل موضوع هذا الكتاب عقول الفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً، وتباينت فيه آراؤهم واختلفت مشاربهم، ابتداءً من سقراط إلى الآن. ويشكّل هذا الكتاب حلقة فكرية من تلك الحلقات التي بدأها أرسطو بحديثه عن المحرّك الأول للعالم ولم تنته بعد.

بيد أن هذا الكتاب في عرضه لقضية التوحيد يختلف في كل جزئية منه عن موقف كبار الفلاسفة الإلّهيين منهم والماديين، ذلك أن الموقف الفلسفي يمثّل تصوراً عقلياً محدوداً لقضية الألوهية عموماً، وقد يقترب هذا التصوّر العقلي أحياناً من حقيقة الأمر في هذه القضية ولكنه يبتعد عنها في كثير من الأحيان، أما هذا الكتاب فإنه يمثّل الموقف الديني في تصويره لحقيقة التوحيد خالياً من التعقيدات الفلسفية والمناظرات الكلامية الجدلية، وبالمقارنة بين الموقف العقلي متمثلاً في تراث الفلسفة والموقف الديني متمثلاً في هذا الكتاب يتضح للقارىء الفرق بين الموقفين، بين الموقف الفلسفي والموقف الديني، بين التصور العقلي المشوّه والتصوير الديني الحق الذي يقدمه القرآن الكريم.

ولكي يتضح أمام القارىء سموّ الموقف الديني من قضية التوحيد فضّلت أن أضع منهج القرآن في حديثه عن الله مقارناً بالموقف الفلسفي من قضية التوحيد مقدمة للكتاب ليكون أمام القارىء الموقفان معاً (الفلسفي والديني) فيقارن بين هذا وذاك ليدرك الفرق بينهما، وآثرت أن أجعل موقف أرسطو ومن تبعه من فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا

هو المعبّر عن الموقف الفلسفي من قضية التوحيد لأن هؤلاء جميعاً من كبار الذين خاضوا هذه المشكلة وعالجوها بمنطقهم الخاص، ولقد توخيت الإيجاز بقدر الإمكان في المقدمة حتى لا يشعر القارىء بالملل وأرجو ألّا يكون إيجازاً مخلاً بالمقصود واللّهُ المستعان.

* * *

الذات والصفات

لا شك أن البحث في قضية الأُلوهية بجوانبها الثلاثة (الذات - الصفات - الأفعال) من أصعب الأمور وأكثرها احتياجاً إلى اختيار الألفاظ الدقيقة المعبِّرة عن المعاني المرادة نصّاً لا تأويلاً. ذلك أن قضية الأُلوهية ذاتها من القضايا الشائكة التي قد يكثر فيها الزلل ويسهل الخطأ ما لم يكن هناك حرص مسبق على اختيار الألفاظ، ولو كانت هذه القضية كغيرها من القضايا المحسوسة التي قد يعبّر عنها المرء بما يراه من ألفاظ مناسبة لما شاهده منها ومن أحوالها لكان الأمر سهلاً ميسوراً، فما أسهل على الباحث أن يعبّر عن الأمور المحسوسة له بالألفاظ المناسبة لأحوالها المعبّرة عن صفاتها سواء بالاشتقاق أو بالدلالة المباشرة، أما بالنسبة لقضية الأُلوهية، فإن الأمر يختلف تماماً عن هذه القضايا الحسيّة، ذلك أن البحث في قضية الأُلوهية يتعلق بأمور غيبية لا يمكن التعبير عنها إلا بالألفاظ المناسبة المعبّرة عن أحوالها وصفاتها، ونحن لم نشاهد هذه الأمور الغيبية حتى نطلق عليها الألفاظ التي قد نراها أكثر مناسبة من غيرها أو قد نراها أكثر دلالة على المعنى المراد. وهذا هو سر الخطورة الكامنة في بحث قضايا الأُلوهية عموماً، ومن هنا تأتي صعوبة اختيار الألفاظ وانتقاء الكلمات، ولشدة حرصنا على توضيح موقف السلف من هذه القضية من جانب ولصعوبة الخوض فيها من جانب آخر، رأيت من الأفضل الالتجاء إلى نصوص القرآن والسنّة في تصويرها الأُلوهية، وفي نفس الوقت سوف أُركّز على نصوص السلف في تصويرهم لهذه القضية حتى نكون أُمناء في التعبير عمّا نريد.

أ ـ الذات

لقد احتلت قضية الألوهية أهم جوانب البحوث الفلسفية القديمة والحديثة معاً، ذلك أنها ـ كانت ولا زالت ـ أهم مشلكة واجهت العقل البشري في مراحل تطوره وفي مختلف المجتمعات والأجيال، كما أنها احتلت في الوقت نفسه جزءاً هاماً من تراث الأديان السماوية (اليهودية - المسيحية ـ الإسلام) ومن هنا اختلفت الحلول وتباينت التصورات العقلية لهذه القضية من فلسفة إلى أخرى، وإذا كان هناك ـ ولا شك ـ وحدة متماسكة بين النصوص الدينية الصحيحة في الأديان الثلاثة حول هذه القضية وتصويرها، إلا أن الاختلاف بدا عميقاً وواضحاً بفعل الشرّاح والمفسرين بين تصوير النصوص وتصور المتأولين لها، فمالت نصوص وشروح اليهودية إلى التجسيم وبالغت في ذلك، بينما مالت نصوص المسيحية إلى التجريد حتى صار إلهها غير معقول فاخترعت له فكرة (الثالوث) حتى يقدر البشر على تصوره، بينما وقف الإسلام وسطاً بين هؤلاء وأولئك، فنزّه الله عن تجسيد اليهودية وعن تجريد المسيحية معاً وأخبر عن ذلك بأنه سبحانه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١].

ونجد في الإسلام أن القرآن يمثّل همزة الوصل بين السماء والأرض، وبين تصوير المعاني الغيبية وتصوّر المسلمين لها، وبين الإخبار عن الذات الإلّهية، وما يجب لها من صفات الكمال وحكمة الأفعال، وإيمان المسلمين بها وإذعانهم لها.

ولذلك فقد خصّ القرآن هذه القضية بكثير من النصوص التي تدل على المعنى المراد مباشرة وبدون تأويل ولا تحريف لمعناها.

فهناك آيات تتحدث عن الذات الإلّهية وتصويرها للمسلم تصويراً مناسباً لمقدار تعقّل الإنسان لها وتصوره لكمالها.

وهناك آيات تتحدث عن الصفات الإلّهية وما يجب لله من صفات الكمال التي ينبغي أن ينزّه فيها عن مشابهة المخلوقين أو مشاركتهم.

وهناك آيات أخرى تتحدث عن مظاهر الحكمة الواضحة في أفعاله، والتي تلفت نظر المسلم ليستنبط منها الدلالة على حكمة الصانع في كل ما يفعل. وسوف نعرض هنا لبيان منهج القرآن في حديثه عن الله ـ ذاته وصفاته ـ ونتبع ذلك بالمقارنة بين منهج القرآن ومناهج الفلاسفة والمتكلمين.

كيف تحدث القرآن عن الله:

إذا استقرأنا آيات القرآن التي تحدثت عن الذات الإلٓهية نجدها تخبر بأن ﴿الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾ وبأنه تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض﴾ [الروم: ٢٧] ﴿هل تعلم له سمياً﴾ [مريم: ٦٥] ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [الأعراف: ١٨٠].

ففي هذه الآيات وغيرها نجد القرآن يحرّض على نفي قانون الوالدية، والمولودية، والمماثلة، والمكافأة، فهو سبحانه لم يلد، ولم يولد، وليس كمثله شيء، ولا سميّ له، ولا كفو له. ومما ينبغي أن يعلم أن هذا النفي الوارد في القرآن حول بعض الصفات التي تتضمن نقصاً معيناً لم يكن مقصوداً لذاته. ذلك لأن النفي عدم محض والعدم في ذاته ليس كمالاً حتى يكون مقصوداً. وإنما الذي قصده الشرع من كل نفي ورد في القرآن لنقص معين هو إثبات ضد هذا النقص المعين. فقوله سبحانه: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾[البقرة: ٢٥٥] لا يقصد به نفس السنة والنوم فقط وإنما يقصد منه إثبات ضد هذا النقص وهو كمال القيومية لله. ولذلك جاء في أول الآية: ﴿الله لا إلٓه إلا هو الحيّ القيوم﴾. فمن كمال قيوميته أنه لا تأخذه سنة ولا نوم. وكذلك قوله تعالى﴿ولا يؤوده حفظهما﴾. لم يكن مقصوداً به نفي التعب والنصَب بقدر ما يقصد به إثبات كمال قدرته على كل شيء. وهكذا سائر آيات النفي الواردة حول نقص معين. فلم يكن النفي فيها مقصوداً لذاته وإنما قصد به إثبات ضدِّه وهو الكمال. فهو مقصود قصد الوسائل وليس قصد الغايات.

كما حرص أيضاً على إثبات أن له المثل الأعلى في السموات والأرض،

وأن له الأسماء الحسنى. ففي الآيات الأولى أثبت القرآن كمالاً معيناً لله. وفي الآيات الأخيرة نفى نقصاً معيناً عن الله.

ولم تتعرض هذه الآيات ولا غيرها لبيان كيفية الرب سبحانه، ولم يوضح لنا القرآن ما كُنْه ذاته وما حقيقتها، وإنما كانت كل آيات القرآن التي تحدثت عن الله تعالى تدور بين إثبات الكمال لله ونفي النقص عنه، ولم نجد آية واحدة بيّنت لنا كنْه ذاته أو حقيقتها. بل نجد في القرآن ما يفهم منه أن السؤال عن كُنْه هذه الذات أو حقيقتها غير مرغوب فيه. فلقد سأل فرعون نبيّ الله موسى قائلاً: ﴿وما رب العالمين﴾ فقال له موسى ﴿رب السموات والأرض وما بينهما﴾ [الشعراء: ٢٣ و٢٤] ومن المعروف أن صيغة السؤال «بما» تعني السؤال عن الكنه والحقيقة، فإذا قيل مثلاً: ما الإنسان بمعنى ما حدُّه وما كنْهه. فيقال في الجواب: إنه حيوان ناطق، فيؤخذ في بيان كنه الإنسان وتوضيح حقيقته أمران لا بدّ منهما.

الأمر الأول: اعتبار الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان وهو الحيوان.

الأمر الثاني: اعتبار صفة يختص بها الإنسان دون سائر أنواع الجنس الذي ينتمي إليه وهي صفة الناطقية: وبدون هذين الأمرين لا يكون هناك بيان لحقيقة الإنسان ولا كنهه، وإنما صحّ بيان حقيقة الإنسان هنا لأن له جنساً ينتمي إليه وهو الحيوان، والأمر بالنسبة لله يختلف تماماً، فهو سبحانه كما أخبر عن نفسه، ليس كمثله شيء. فكيف يكون له جنس ينتمي إليه حتى يصحّ أن يقال ﴿ما رب العالمين﴾ ورسل الله هم أعلم بالله وبصفاته، ولقد أدرك نبي الله موسى ما في سؤال فرعون من لبس وخطأ، فأعرض عن الإجابة عن السؤال المطلوب به بيان الكنه والحقيقة لقصور العقل عن معرفة ذلك، وأخذ يوضّح لفرعون صفات الرب بأنه خالق السموات والأرض وما بينهما، ولم يستطع موسى أن يبيّن له كيف هو، أو ما كنه الرب، وإنما عدل عن جواب ما هو إلى التعريف به بذكر صفاته المحسوسة آثارها للخلق ليستطيع أن يترقى المرء من المحسوس إلى تعقّل الموصوف بهذه الصفات. أما كيف هو، أما كَنْه ذاته، أما حقيقتها، فلا يعلم ذلك إلا هو، ومن هنا نستطيع

القول بأن كل آية وردت في القرآن الكريم تتحدث عن الذات الإلٓهية كان هدفها إثبات وجود الرب وإثبات ذاته وليس إثبات كيف هذه الذات ولا بيان حقيقتها أو كنهها.

وإذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات دون بيان كيف هذه الذات أو بيان حقيقتها، نجد القرآن نفسه قد أجاب صراحة على هذا السؤال بقوله تعالى ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [طه: ١١٠] وعدم إحاطة العقل علماً به سبحانه ليس راجعاً إلى أن ذاته غير قابلة لأن تعرف. بل راجع إلى قصور العقل وحدود إمكانه لتقبل المعرفة، ومما ينبغي أن يعلم أن المعرفة العقلية قد تكون تصديقية وقد تكون تصورية، فالمعرفة التصديقية هي تلك التي يستطيع العقل أن يتحقق من صدقها بالتجربة والمشاهدة، مثال ذلك إذا أردنا أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن الماء يتركب من أيدروجين وأوكسجين بنسبة ٢ : ١ فإن ذلك يكون سهلاً إذا أخذنا العناصر المكوِّنة للماء وأجرينا عليها التجربة لنثبت أن هذه القضية صادقة أو كاذبة.

أما المعرفة التصورية فلا تصبح يقيناً ما لم نتحقق من صدقها بالتجربة، وإنما تظل هكذا خيالاً عقلياً ما لم يثبت الواقع صدقها، كتصور العقل لما يمكن أن يحدث في المستقبل، وكتصوره أيضاً للأمور الميتافيزيقية، فإن معرفة العقل للهيئة المخصوصة التي قد يكون عليها المستقبل، وتصوّر العقل للهيئة التي قد تكون عليها الأمور الغيبية يعتبر من هذا النوع، فنحن لم نرَ ما أخبرت عنه الشرائع من أمور البعث والحساب، ولم نشاهد كيفية مأكل أهل الجنة، وإنما كانت معرفتنا بها عن طريق الإخبار عنها بالآيات والأحاديث.

وما دام الإنسان لم يشاهد هذه الأمور ولم يحس بها فلا يجوز عقلاً أن يجزم فيها برأي قاطع يعتمد فيه على مجرد التصوّر العقلي لما يمكن أن يكون عليه الأمر، وإنما ينبغي أن يلجأ إلى النصوص التي تخبر عن هذه الأحوال وعن كيفيتها، لأن المطلوب في الإيمان بهذه الأمور هو الاعتقاد الجازم اليقيني، ولا يكفي فيه مجرد التصوّر العقلي لكيفية معينة يتخيلها بعقله أو يرسمها له

ذهنه لأن كل ما ورد على عقلك عن الله فإن الله بخلافه لأنه ليس كمثله شيء.

ومن المعروف أن العقول تتعامل مع الأمور المحسوسة على سبيل التحقّق والتيقن، أما مع الأمور التجريدية فتتعامل معها العقول على سبيل التصوّر والتخيّل، من هنا كانت حاجة العقل إلى الدليل القاطع في الأمور الغيبية التي لا تخضع لتجربته الحسية، والدليل هنا ليس إلا النص الصحيح من كتاب أو سنّة.

ومن ناحية أخرى فإن العقل البشري مؤهل لأن يدرك نفسه، ويدرك ما دونه من أشياء هذا العالم، ولكنه يعجز عن إدراك حقيقة ما فوقه من الموجودات كالملائكة مثلاً، وكمعرفة الذات الإلٓهية على سبيل الحقيقة، فإن معرفته بهذه الموجودات تظل قاصرة على مجرد التصوّر والتخيل ما لم يلجأ إلى دليل يقيني من كتاب أو سنّة فيؤمن به ويعتقد صدقه. ومعلوم أن مجرد التصور والتخيل لما يمكن أن يكون عليه الأمر لا يكفي في قضية الإيمان التي لا بدّ فيها من اليقين.

ويبدو أن السلف كانوا أكثر فطنة وذكاءً من المتأخرين، لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقة، فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي ألّا يتجاوزها، وأطلقوا له العنان في المعرفة الحسيّة المرتبطة بحياة الناس وشؤونهم اليومية، فأثبت العقل فيها جدارته وكفاءته، فأنتج لنا علم أصول الفقه والأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنّة، وإلى جانب ذلك فقد برز دور العقل واضحاً في كثير من أنواع المعرفة الإنسانية المرتبطة بالواقع، فكان لهم دورهم البارز في علوم النحو والرياضيات والطبيعة والكيمياء والطب.

أما فيما يتصل بالأمور الغيبية فكان موقفهم العقلي منها يدلّ على أنهم كانوا أكثر احتراماً للعقل وأكثر خبرة بطاقته وحدوده، فاعتصموا بالنص الصادق الذي جاء على لسان الرسول الصادق مخبراً عن الغيبيات وأحوالها،

فآمنوا بإثبات ما أخبر به النص وصدقوا بوجوده، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته لاعتقادهم بأن ذلك مما يعزّ على العقل الوصول إليه.

فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من الأمور الغيبية، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الإلهية، ولا كيفية الملائكة أو العرش، ولم يكن ذلك إهمالاً منهم للنظر العقلي كما يقول ذلك بعض الباحثين، وإنما كان اعترافاً منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن، ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن، كما أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة بل هناك وسائل أخرى للمعرفة، والوسيلة اليقينية لمعرفة الأمور الغيبية على سبيل التيقن هي النص الصحيح من كتاب أو سنّة وليس العقل منفرداً.

ولقد عبّر السلف عن موقفهم هذا بعبارات تدل على صدق الإيمان القائم على الاعتقاد بصحة النص، واحترام العقل معاً، وتدل عبارتهم في ذلك على ذكاء وفطنة ومعرفة كاملة بحقيقة الموقف وبوسيلة الإدراك المناسبة له.

فلقد روي عنه ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته» ذلك أن التفكير في الآلاء والنعم يمكن للعقل أن يستنبط منها عظمة الصانع وحكمته وما يليق به من صفات الكمال والجلال، فيعرفه حقّ معرفته، والآلاء مبثوثة في أجزاء الكون من السماء إلى الأرض ومحسوسة للإنسان وشاهدة للعيان، وحثّ القرآن على التفكّر فيها في كثير من الآيات مثل ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ [يونس: ١٠١] ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات﴾ [آل عمران: ١٩٠].

ولم نجد في القرآن آية واحدة تطلب من المؤمن أن يتفكر أو ينظر في «ذات الله» أو يبحث عن كيفيته أو كيفية صفاته، ولقد شبه السلف التأمل في

ذات الله بالتأمل في جرم الشمس، فكلما ازداد الإنسان نظراً إلى جرم الشمس ازداد بصره غشاوة، وكذلك كلما ازداد الإنسان تأملاً في ذات الله ازداد عقله حيرة.

ومن هنا لفت الرسول نظرنا إلى التأمل في الآلاء والمخلوقين، وصرف نظرنا عن التأمل في ذات الخالق.

وقال أبو بكر رضي الله عنه فيما نسبه إليه أبو نعيم «العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث في ذات الله إشراك» وقال أيضاً «سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته».

كما روي عن علي بن أبي طالب في «نهج البلاغة» قوله: إنه سبحانه «لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحيط به السواتر، الدّال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده، وباشتباههم على ألاّ شبه له،.. تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة، وتشهد له المرائي لا بمحاصرة، ولم تحط به الأوهام[1]»، فهذه النصوص في جملتها تدل على أن موقف السلف من البحث في هذه القضية كان معتصماً بما ورد في القرآن عنها، فآمنوا بالله رباً خالقاً للعالم وصرفوا أنفسهم عن البحث في كيفية هذا الرب أو حقيقته، وكفاهم في ذلك أن يؤمنوا بأنه تعالى ليس كمثله شيء، وأنه ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ وأنه لا سميَّ له، وله الأسماء الحسنى، وله المثل الأعلى في كل كمال. فليس لك أن تتصور الكيفية التي يكون عليها لأنك لا تعرف كيفية أحواله، وليس هناك شبه ما بينك وبينه، بل هو ﴿ليس كمثله شيء﴾ من هنا كان إجماع السلف على أن الكيف عنه مرفوع، فلا يقال: كيف يأتي ولا كيف يسمع ولا كيف ينزل ولا كيف استوى.. بل آمن السلف بما ورد به القرآن في ذلك بدون تأويل ولا تحريف، ولم يتساءلوا هل استواؤه على العرش بملامسة أو من غير ملامسة، وإذا نزل إلى سماء الدنيا

(١) نهج البلاغة ١/٣٥٠ ـ ٣٥١.

هل يخلو منه العرش أم لا، وحين يأتي يوم القيامة هل يكون ذلك بنقلة أو بغير نقلة، لأن كل هذه الأمور تتعلق بالبحث في الكيفية وهي أمور لم يتعرض لها القرآن في حديثه عن الذات وصفاتها، بل كان منهجه في ذكر الصفة هو إثبات الوجود لها وليس إثبات الكيف، لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيها حذوه، وما دامت ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، وما دامت كيفية ذاته مجهولة فكذلك كيفية صفاته مجهولة، يقول ابن القيم في كتابه «أعلام الموقعين» موضحاً موقف السلف من هذه القضية:

انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق خاصاً بما جاء في الكتاب والسنّة عن الذات الإلّهية وصفاتها، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال «بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنّة النبوية» كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسعوها تأويلاً ولم يحرّفوها عن مواضعها تبديلاً. ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها. ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها. بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم[1] ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم في أمور العقائد الذي وجدناه فيما بعد لدى متكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة. ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلّهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة من أمثال مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري وغيرهم. ولم نقرأ عن النبي ﷺ أو عن أحد من صحابته أنه توقف أمام آية من آيات الكتاب العزيز أو وصف من أوصاف الباري تعالى الواردة في الكتاب والسنّة ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهباً معيناً في فهم العقيدة كما حاول المتكلمون بعده، وبعد أن تفرقوا وتحزبوا، ولم يُثِر عليه السلام جدلاً

(١) أعلام الموقعين عن رسول رب العالمين لابن القيم الجوزية ٤٩/١ ط الثانية سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

أو نقاشاً حول آية من الآيات التي تتحدث عن أفعال العباد كما أثاره حولها القدرية والجبرية. ولم يرَ عليه السلام نوعاً من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه كما صنعت بعض الفرق الإسلامية فيما بعد.

وعندما يتحدث القرآن بقوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] أو عن استوائه على عرشه أو عن قبضته للأرض بيمينه أو عن مجيئه يوم القيامة والملك صفاً صفاً، أو عن إتيانه في ظلل من الغمام. لم يقصد الرسول من كل ذلك إلى نوع من التشبيه أو التجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة فيما بعد. كما لم يشأ الرسول أن يتخذ من قوله تعالى ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾ [البقرة: ١١٥] مذهباً في الحلول أو الاتحاد كما فعل المتصوفة. بل كان يدرك تماماً ما في هذه الآية الكريمة من معنى قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين.

وإذا تحدّث القرآن عن عظمة الله سبحانه ومباينته لسائر خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله في آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿ كلٌّ من عليها فانٍ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن: ٢٦ و٢٧] و﴿ليس كمثله شيء﴾ و﴿هل تعلم له سميّاً﴾ و﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ لم يحاول الرسول أن يحمل هذه الآيات أو غيرها على إرادة مذهب معين في التنزيه كما فعلت المعتزلة، لأن الغرض من مثل هذا القول إقناع الناس بأحقيته وحده سبحانه بالربوبية والألوهية، وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان راسخة في القلوب ومهيمنة على النفوس، ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف في القلوب شيئاً فشيئاً. وكلما ضعفت قوة الإحساس بالإيمان برزت وتعددت نواحي الاختلاف ودواعي الفرقة.

ويقول المقريزي في كتابه العظيم «الخطط» مؤرخاً لهذه الحركة الفكرية «إن القرآن الكريم تضمن أوصافاً لله تعالى. فلم تُثِرْ التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويّهم وبدويّهم. ولم يستفسروا عن شيء بصددها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه. ولم يرد في دواوين الحديث

وآثار السلف أن صحابياً سأل الرسول عن صفات الله. أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل. وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام، والمشتغلون بدراسة علم الكلام يعلمون تماماً أن مشكلة الصفات الإلٰهية احتلت مكان الصدارة والأولية في تراث المتكلمين لأن منها نشأ البحث حول مشكلة التنزيه والتشبيه، ومنها نشأ البحث في القضاء والقدر، والعدل الإلٰهي، وعلاقة الله بالإنسان، وخلق القرآن فهي تمثّل روح علم الكلام ولبابه».

ويقول ابن الماجشون فيما رواه أبو عبد الله بن بطة في كتابه العظيم «الإبانة» مصوِّراً موقف السلف من قضية الألوهية ذاتاً وصفات... إنما أمروا بالنظر والتفكير فيما خلق بالتقدير، وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرة ثم كان، فأما الذي لا يحول ولا يزول ولم يزل، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو. وكيف يعرف قدر من لم يبدأ ولا يموت.. ولا يبلى.. اعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى به، ولا تجاوز ما قد حدّ لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بسطت عليه المعرفة، وسكنت إليه الأفئدة، وذكر أصله في الكتاب والسنّة، وتواترت عليه الأمة، فلا تخافنّ في ذكره وصفته.. ولا تخافنّ لما وصف لك من ذلك قدساً ـ وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيّك فلا تتكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك واسكت عنه كما سكت عنه الرب، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها».

وواضح في موقف السلف من الصفات أنهم لم يقولوا: إن هذه الصفات تشبه صفات المخلوقين بل نزّهوا الله ـ ذاتاً وصفات ـ عن المشابهة للمخلوقين وفي نفس الوقت لم ينفوا الصفات بدعوى أنها تقتضي التشبيه أو التجسيم، فكان منهجهم إثبات الصفة لله ولكن بلا تشبيه، وتنزيه الله عن المماثلة للحوادث ولكن بلا تعطيل.

ولما قرأ المتأخرون أقوال السلف حول قضية الذات والصفات وعرفوا

أنهم قد التزموا النص واعتصموا به خُيِّل لبعض الباحثين أن عصر السلف قد انقضى دون أن يتحدث واحد منهم عن هذه القضية وقالوا إن السلف كان مذهبهم هو السكوت والتفويض لأنهم لم يشتغلوا بالبحث في هذه القضية لانشغالهم بأمور الجهاد ونشر الدعوة، ولأنهم من جانب آخر لم تكن لديهم الدربة العقلية اللازمة لبحث هذه الأمور.

وهذا القول فيه إجحاف ومغالطة وجهل بموقف السلف، وهنا شبهة لا بدّ من بيانها:

فإن المتأخرين من علماء الكلام قد اعتبروا أن آيات القرآن التي تتحدث عن الصفات الإلّهية من المتشابه الذي كفّ السلف أنفسهم عن الخوض فيه وفوّضوا علمه إلى الله، ولذلك شاع في كتبهم أن مذهب السلف هو الكفّ والتفويض، وهذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، ذلك أن السلف لم يقل واحد منهم: إن آيات الصفات متشابهة لا يعلم معناها إلا الله. ولم ينقل إلينا عن واحد أن قوله تعالى ﴿ وهو الغفور الودود ﴾ [البروج: ١٤] من المتشابه الذي لا يعلمه إلا هو، أو أن معناها يشتبه بمعنى قوله: ﴿عزيز ذو انتقام﴾ [آل عمران: ٤] بل معنى آيات الصفات قد تكلم فيه السلف وأدلى كلٌّ منهم بقوله. ولهذا لم يكفّوا أنفسهم عن البحث في معنى الآية لأن القرآن نزل بلغة العرب وبألفاظهم والذي كفّ السلف أنفسهم عن الخوض فيه هو تحديد كيفية الصفة التي تحدثت عنها الآية، ولذلك يجب التنبيه إلى الفرق بين الموقفين. فالسلف قد تكلموا في معاني الصفات وآياتها ولكن كفّوا عن الحديث في كيفيتها أو تحديدها. وعدم معرفة الفرق بين الكلام في الأول والسكوت عن الثاني أوقع كثيراً من المتأخرين في الخطأ والخلط معاً.

ب ـ الصفات

وإذا انتقلنا إلى بحث موقفهم من الصفات الإلّهية نجد أنهم قد طبّقوا نفس المنهج القرآني الذي سلكوه في موقفهم من قضية الذات على موقفهم من الصفات الإلّهية، فأثبتوا وجود الصفة التي ورد بها القرآن وآمنوا بها ولم يبحثوا عن كيفية الصفة ولا عن كنهها. بل كفّوا أنفسهم عن البحث في ذلك.

وإذا استقرأنا آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن الصفات الإلهية لم نجد آية واحدة فصّلت القول في كيفية هذه الصفة بالنسبة لله، وإنما وصف الله نفسه بها دون بيان لكيفية هذه الصفة وبدون بيان لكيفية النسبة بين الصفة وموصوفها، فالله تعالى وصف نفسه بأنه سميع عليم، على كل شيء قدير، عزيز حكيم، يخلق ما يشاء، يُحيي ويُميت، يجيء يوم القيامة والملك صفّاً صفّاً، الرحمن على العرش استوى.

وصف نفسه بأن المؤمنين سوف يرونه يوم القيامة: وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة.

وأخبرت الأحاديث النبوية بأنه تعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا إلخ الحديث. وإذا تأملنا هذه الصفات في جملتها نجد أن منها صفات قد أطلق عليها المتكلمون صفات المعاني، أو صفات الذات مثل: العلم، الحياة، السمع والبصر، والقدرة والإرادة، الكلام. وأخرى أطلقوا عليها صفات الأفعال كالخالق الرازق المُحيي المميت، وخاضوا كثيراً في تحديد كيفيات هذه الصفات وعلاقتها بالله. وهل هي بائنة عنه أم هي هو. وكل هذه أمور لم يتعرض لها المنهج القرآني لا إثباتاً ولا نفياً. ولذلك كان خطؤهم فيها أكثر من صوابهم.

قواعد المنهج السلفي في الصفات

ولا بدّ قبل الانتهاء من هذه المقدمة أن نشير في إيجاز إلى أهم القواعد التي يمكن أن نستنبطها من منهج القرآن في حديثه عن الله، والتي تشكل ركائز لمنهج محدد المعالم سار عليه السلف في موقفهم من الصفات الإلّهية، والتي قد أخذوا بها تطبيقاً وعملاً وسلوكاً واعتقاداً في منهجهم الفكري والاعتقادي عموماً. وقد أشار إلى معظم هذه القواعد شيخ الإسلام ابن تيمية في «الرسالة التدمرية» وأردنا أن نشير إليها هنا لأهميتها ولضرورة الأخذ بها في قضية الصفات الإلّهية.

١ ـ إثبات الوجود ونفي العلم بالكيف:

سبق القول أن القرآن في حديثه عن الله كان يقصد إلى إثبات وجوده ونفي العلم بكيفيته، ولقد أيقن السلف أنه لا سبيل لنا إلى اليقين في المطالب الإلّهية إلاّ إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلّهية وصفاتها. فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشري، والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو. ولم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفة ماهيته أو كيفيته. لأنه سبحانه أجلّ من أن يُدرَك أو يُحاط به علماً. إذ «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال. ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية. ثم فتح لهم أبواب معرفة مَن هو. ليتعرفوا بذلك على معبودهم. ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع

والضرّ وغير ذلك من آياته في كونه[1] لذلك كان مطلوب السمع هو إثبات وجوده تعالى وليس إثبات كيفه.

٢ ـ القول في الصفات تابع للقول في الذات:

إذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك. لأن القول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذى فيه حذوه. فإذا كانت ذاته لا علم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة. والقرآن جرى في حديثه عن الله على أن المقصود هو إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته. وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام في الصفات مقصوداً به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها[2]. وهذا القول يجب طرده في الحديث عن الصفات عموماً ولا فرق في ذلك بين صفة وأخرى.

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات[3] لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا في ذاته ولا في صفاته.

٣ ـ الكتاب والسنّة مصدر الإثبات والنفي:

بعد هذه المقدمات التي تعتبر أسساً لمذهب السلف في الصفات نرى أن القول في الصفات نفياً وإثباتاً يجب أن يتلقى من السمع. ودلالة القرآن على ذلك نوعان:

الأول: دلالته من جهة تلقيه عن الرسول الصادق في كل ما أخبر به عن ربه. فما أخبر به الرسول نفياً أو إثباتاً فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

الثاني: من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية

(١) العقل والنقل: ٤ /١٢٧، مجموع الفتاوى: ٥: ٣٠.
(٢) مجموع الفتاوى: ٥/٥٩.
(٣) الرسالة التدمرية: ٢٦، العقيدة الحموية: ٤٧.

الدّالة على المطلوب. والأدلة العقلية التي تنبهنا إليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معاً. أما شرعيتها فلأن الشّارع قد نبّهنا إليها. وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح. ولا يقال حينئذ إنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصادق لأن الله إذا أخبر بالشيء ودلّ عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبر الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولاً عليه بالأدلة العقلية التي نبّه الشّارع عليها، وكلتا الجهتين داخل في دلالة القرآن التي تسمى شرعية[1].

٤ ـ الأخذ بقياس الأولى في الإثبات والنفي:

والقرآن في عامة موارد الصفات على إثبات ما يستحقه الله تعالى من صفات الكمال، وليس في آية واحدة منها على النفي. بل عامة النصوص جاءت في ذلك على الإثبات. لكنه إثبات بلا تمثيل له بخلقه؛ لأنه سبحانه لا كفـو له ولا سمّي له. وليس كمثله شيء. فهو سبحانه سميع بصير حيٌّ مريد يجيء يوم القيامة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا[2].

ووصف الله بالكمال لا بدّ فيه من اعتبارين:

الأول: أن يكون هذا الكمال ممكناً في نفسه وليس ممتنعاً.

الثاني: ألاّ يكون مشوباً بنقص بوجه من الوجوه. وأن غيره لا يساويه في شيء من ذلك في مثل قوله ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ [النحل: ١٧].

فقياس الأولى: هو طريق إثبات الكمال لله. فما كان كمالاً لغيره فهو أحقّ به منه لأنه له المثل الأعلى في كل كمال لا نقص فيه.

٥ ـ الكمال والنقص محور الإثبات والنفي:

والكمال والنقص هما قطب الرحى في منهج القرآن وكذلك في موقف السلف من الصفات نفياً وإثباتاً. فكل ما تضمن كمالاً لا نقص فيه فالله

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ٥ / ٤٠.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٦٥ ط أنصار السنة، سنة ١٩٥٠ م.

أحقّ به، وكل ما كان نقصاً من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمناً لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزّه عنه.

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال في حقّه بالمقايسة على المخلوقين، وهو ليس كمالاً بالنسبة له سبحانه.

وهذه طريقة سديدة في التنزيه، أخذ بها السلف في الصفات، ثم لا يكفي في الإثبات مجرد نفي التشبيه، لأنه لو كان كافياً لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفي التشبيه. كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء.

فالاقتصار على ما قد يظن كمالاً مع نفي المماثلة ليس كافياً في التنزيه، بل لا بدّ من الاعتماد في ذلك على ضابط مانع. فما سكت عنه الشرع نفياً وإثباتاً ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه. ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفي ما علمنا نفيه[١].

والقرآن قد راعى في الإثبات والنفي معنى الكمال والنقص. ولم يُراعِ معاني الجسمية والتركيب والحركة والحيّز والجهة. التي تحدّث عنها المتكلمونَ واعتبروها أصلاً تأولوا من أجله الكتاب والسنّة.

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن وليس في وصفه بشيء منها ما يوجب الجسمية ولا الحيّز والجهة ولا التركيب. بل هذه المعاني وتلك الألفاظ مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير.

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصمّ. كما نبّه على ذلك القرآن بقوله ﴿هل يستوي الأعمى والبصير﴾ [الرعد: ١٦].

(١) الرسالة التدمرية: ٨٥.

ومن يفعل بمشيئته أكمل من ذلك الذي يفعل اضطراراً.

وقد ضرب القرآن الأمثلة التي تبيّن أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص.

فإبراهيم الخليل في موقفه من أبيه ودعوته له يقول: ﴿يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر، ولا يغني عنك شيئاً﴾ [مريم: ٤٢] فدلّ ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر، وفي وصف القرآن للأصنام التي عبدها المشركون من دون الله نجده يسلبها هذه الكمالات كما هي في نفسها كذلك. وذلك يدلّ على أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص[1].

٦ ـ طريقة التنزيه ينبغي أن تؤخذ من السمع:

لقد كان موقف السلف واضحاً في ذلك لأنهم رأوا أن تلقي معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع، لأنه سبحانه أعلم بنفسه وما يجب له. أما المتكلمون فتلقوا ذلك عن عقولهم وعن الفلاسفة. والعقل في ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع. فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله.

ومن هنا كان منهج المتكلمين في الصفات ليس بسديد.

ولو سألنا المتكلمين عن السبب الذي من أجله تأوّلوا آيات الصفات بما يؤدي إلى نفيها. نجد أجابة كلٍّ منهم تختلف عن الآخر. فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة في أن إثبات الصفات تستلزم التعدّد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث.

والأشاعرة تأوّلوا المجيء والاستواء والنزول لأنها تستلزم الحركة والانتقال والمشابهة للحوادث.

وهذا يدل على الاضطراب لدى جميع المتكلمين. لأنهم متفقون على أن

(١) الرسائل والمسائل: ٤٨/٥، شرح العقيدة الأصفهانية: ٨٧.

الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة. وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين في الإلهيات[1].

وإذا كان هذا شأنهم في الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلون الحديث عن الصفات كذلك؟ فيجرون على الصفات ما قالوا به في حديثهم عن الذات.

وهل المعنى الذي فرّوا منه بالتأويل مسلَّم لهم فيما ذهبوا إليه؟

بمعنى: هل المعنى الذي تؤولت إليه الآية قد سلم من المحذور الذي فرّوا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركة، أو المشابهة للحوادث؟

لقد تأول المتكلمون صفة المحبة على معنى الإرادة، وقالوا إن المحبة تستلزم ميل القلب وهذا من صفات النقص. ولذلك يجب تأويلها بالإرادة، ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم: «إن الإرادة تستلزم العزم والهمّ بفعل الشيء بعد أن لم يكن وهذا من صفات المحدثين أيضاً»[2] فما فرّوا منه وقعوا فيه بل فيما هو أكثر خطأً منه.

٧ ـ الجمع بين الإثبات والتنزيه:

والحديث عن الصفات ليس كافياً فيه مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه. وذلك لأنه ما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز، فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له: إن التشابه في الأسماء لا يعني التشابه في حقيقة المسمّيات. والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه[3] ونحن لا نعلم ما غاب عنّا إلا بذلك القدر المشترك الذي لا بدّ بين كل موجودين. وبمقدار المناسبة بين ما عندنا

(١) مجموع الفتاوى: ٥/٣٠.
(٢) الرسالة التدمرية: ١٩.
(٣) نفس المصدر: ٧٢.

وبين ما غاب عنّا تكون المعرفة ممكنة لنا. ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئاً مما غاب عنّا ونحن نعرف الأشياء بحسّنا ثم نقيس الغائب منها على المُشاهد لنا فيتكون عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنّا وما هو تحت حواسّنا منها. وهذه القضايا العامة هي القـدر المشترك بـين الغائب والمشاهد. وهي وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والمشاهد ولولا ذلك لما صحّ لنا قياس عقلي أصلاً.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنّا لم نفهم معنى ما خوطبنا به إلا معرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا. ولو لم نعرف ما في المشاهد من علم وسمع وبصر وقدرة لم نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلٓهية من هذه المعاني، فلا بدّ من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنّا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك. وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء والمشترك. وبهذه المواطأة والمشاركة نفهم معنى الخطاب وهذه هي خاصيّة العقل. ومنها استنباط القضايا الكلية العامة من المحسوسات الجزئية.

والأمر في هذا كما في أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب. ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا لم نفهم معنى ما خوطبنا به من تلك المعاني. ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده في الدنيا من ذلك. كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط» فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهي مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها في الدنيا وهي مخلوقة أيضاً، بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلاّ الله، فصفات الخالق سبحانه أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله. فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفي مماثلته لخلقه في ذلك[1].

والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين الإثبات والتنزيه في آية

---

(١) الرسالة التدميرية: ٧٢.

واحدة حين قال ﴿ليس كمثله شيء. وهو السميع البصير﴾ فالله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون. وكذا في بقية الصفات لأن التماثل في الصفات فرع من التماثل في الذوات. والذاتان هنا مختلفتان تماماً فكذلك صفاتها.

٨ ـ الإثبات ليس تشبيهاً:

لقد تحدّث القرآن عن الصفات بالإثبات. والله قد سمى بعض عباده بما سمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر. والله موجود. والعبد موجود. وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضي مشابهته لشيء من خلقه في أيٍّ منها. لأنه لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة.

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصّة مضافة إلى موصوفها. وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص. فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا علم الله، ووجود الله، وقدرة الله. فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره.

أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغي أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلّي لا وجود له إلا في الأذهان. ولا تحقق له في الخارج. وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج في حالة إطلاقها عن الإضافة. وأننا لو قلنا الله موجود ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا. وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا:

«لا بدّ أن يكون في الرب ما يميزه عن غيره. فيكون فيه جزءان:

١ ـ جزء مشترك بينه وبين عباده. وهو الاشتراك في مسمى الوجود مثلاً.

٢ ـ جزء خاص به يميزه عن غيره. وذلك عند إضافة الوجود إلى ذاته.

وما به الاشتراك غير ما به الافتراق. فيلزم أن يكون الرب مركباً مما به الاشتراك وما به الافتراق.

وترجع هذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجوداً مستقلاً خارج الأذهان، وهذا خطأ. لأنهم لم يفرقوا في ذلك بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكناً يمكن تحققه في الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهني، والإمام ابن تيمية من علماء القرن الثامن الهجري يؤكد خطأ التفرقة بين الماهية والوجود. ويبيّن أن ماهية **الشيء لا تتحقق إلا بوجود عينه**. وما لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا في الأذهان. وفرق كبير بين الوجود الذهني والوجود العيني. لأن شأن جميع المعاني الكلية أنها لا توجد إلا في الذهن فقط ولا وجود لها في الخارج منفصلة عن أعيانها. وإذا وقع الاشتراك في هذه المعاني الكلية فهو اشتراك في معنى ذهني مطلق لا وجود له في الخارج. فإذا قلنا علم زيد ووجود زيد، لم يدلّ هذا إلا على ما يختص به زيد من العلم والوجود. لكن لما علمنا أن زيداً نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه ووجوده نظير وجوده. وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ. فإذا كان هذا في صفات المخلوقين فهي في صفات الخالق أولى.

فإذا قيل علم الله ووجود الله لم يدل ذلك على ما يشركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى. ولم يدل ذلك على مماثلته لخلقه لا في وجوده ولا في علمه كما دلّ في زيد وعمرو. لأن هناك علمنا التماثل بين الصفات تبعاً لعلمنا بتماثل الذوات من جهة القياس لكون زيد مثل عمرو. وهنا نعلم أن الله ليس كمثله شيء في ذاته، وبالتالي فليس كمثله شيء في صفاته. كما سبق...

ولهذا كان مذهب السلف أصحّ المذاهب في ذلك. إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل[1].

---

(١) انظر في ذلك: الرسالة التدمرية ١٠ - ١٤ مجموع الفتاوى: ١٢٢/٥ - ١٣٢ - ٢١٠، ٢٢٢ - ٢٣٢، العقل والنقل ٦٦/١ مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار ٢٠٠ - ٢٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧م. الصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٦٤/٢ ط الإمام، سنة ١٣٨٠ هـ.

منهج القرآن في إثبات وجود الله

سوف نجد في القرآن الكريم وفي منهجه في الإلّهيات ما يغنينا عن أدلة المتكلمين ومناهجهم. كما نجد في أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس. وفي نفس الوقت هي أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التي لا تدل على مطلوب الشرع بقدر ما تدل على مطلوبهم. وأول ما نعرض له في ذلك أدلته على وجود الله.

وفي منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله نجده يلفت نظرنا إلى اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع.

الاتجاه الأول: وهو لجوء الإنسان إلى الفطرة السليمة التي هي مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق. وذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذ بها عند حلول المصائب بها أيّاً كانت هذه النفوس. مؤمنة أو كافرة. فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التي تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر. ولقد لفت القرآن أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطري حيث قال تعالى في صيغة الاستفهام التقريري ﴿أمَّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء﴾ [النمل: ٦٢][1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٤/١٤، ١٦/١٦٥ وانظر أيضاً: العقل والنقل ٤/٩٦ - ١٠٤، ١١١ - ١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

وجميع سلف الأمة مجمعون على أن في فطرة كل كائن ما يوصله إلى التعرّف على خالقه ويجذبه إليه ويربطه به ويشعره دائماً بحاجته إليه في وجوده وفي حفظ وجوده عليه. ولا فرق في ذلك بين الكائن الحيّ الحساس المتحرك والجمادات والنبات. بل كلها مشتركة في حاجتها إلى خالقها وفي إحساسها به وشعورها بهذه الحاجة إليه.

وشعور الإنسان بهذه القضية واضح وجليّ لكنه في غير الإنسان من بقية الكائنات الأخرى كالحيوان والنبات والجماد أخفى وأدق وأكثر غموضاً، وقد يكون العلم بها أكثر غرابة في العقل. بل إن بعض العقول لتنكر ذلك وترفضه مطلقاً. ويحرص القرآن الكريم في سَوْقِه لهذه القضية أن يقدمها للعقل البشري على سبيل الإخبار بها فقط دون أن يطلب منه البحث فيها أو محاولة كشف غوامضها، وكفاه في ذلك الإيمان بها وتصديق الرسول فيما أخبر عنها. فتارة يسوق لنا القرآن قضية إحساس الكائنات بخالقها في صورة مجملة وعامة ومطلقة كما في قوله سبحانه: ﴿ يسبّح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم ﴾[1] وقد تأتي في صورة الفعل الماضي كما في قوله سبحانه: ﴿ سبّح لله ما في السموات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم ﴾[2].

وقد يسوق لنا القرآن نفس القضية بصورة مجملة لكنها أكثر شمولاً وعموماً كما في قوله جلّ شأنه: ﴿ وإن من شيء إلا يسبّح بحمده. ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[3] فالآية تبيّن أن كل ما يصدق عليه أنه شيء - في السموات وفي الأرض- يسبّح بحمد ربه. ويكاد يشعر القارىء هنا بشيء من الغرابة في تقبّل العقل لهذا الحكم. إذ كيف يتأتى التسبيح من هذه الأشياء وهي لا تعقل. ولكن سرعان ما تزول هذه الغرابة عند قراءة آخر الآية: ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ لأنهم لا يتوجهون بتسبيحهم إليك

(١) سورة الجمعة: ١.

(٢) سورة الصف: ١.

(٣) سورة الإسراء: ٤٤.

ولا إلى مخلوق، وإنما يسبّحون بحمد ربهم الذي تسبّح أنت له. وتتوجه إليه في صلاتك ودعائك. فالكل هنا يشترك في أداء هذه الوظيفة (التسبيح) ولا فرق فيها بين عاقل وغيره. ولا بين حيوان وجماد. بل تلك وظيفة مشتركة بين كل الكائنات الناطق منها وغير الناطق. ومن فضل الله على عباده أنه لم يطلب من أحد من خلقه معرفة كيف تسبّح ولا كيف تسجد هذه الأشياء، وإنما قال ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ وذلك لأنها كلها تشارك الإنسان في كونها صنعة لصانع واحد. ومخلوقات لخالق واحد. فالإنسان جزء من هذه الصنعة، وغيره من الكائنات الأخرى جزء من نفس الصنعة. وكلٌّ منها يسبّح صانعه بلغته الخاصة. فلا الإنسان يفهم عن الطير والجماد ما يقول ولا كيف يسبّح، وكذلك الطير والحيوان لا يفهمون عن الإنسان ما يقول ولا كيف يسبّح، بل الكل متوجه بلغته الخاصة إلى خالقه يسبّح بحمده ويسجد له. ولا يفقه نوع منها لغة النوع الآخر وإنما هناك المعرفة التامة والمطلقة بين كل هذه الأنواع وخالقها، فهو الذي يعلم كيف تسبّح وكيف تسجد وهو الذي فطرها على ذلك. وهو عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاّ هو، ويعلم ما في البرّ والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين.

وفي معرض آخر نجد القرآن الكريم يسوق لنا قضية إحساس الكائنات بخالقها على نحو أكثر تفصيلاً. حيث يذكر لنا أنواع الكائنات على اختلاف درجاتها ابتداءً من الإنسان وانتهاءً بالجماد ويبين لنا أن كل هذه الكائنات مشتركة في أداء وظيفة السجود لله. كما بين في الآية السابقة أن كل شيء يسبّح بحمده. قال تعالى: ﴿ ألم ترَ أن الله يسجد له مَن في السموات ومن في الأرض، والشمسُ، والقمر، والنجوم، والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ﴾[1]. فانظر معي كيف فصّلت الآية فذكرت أنواع الموجودات كلها. فبدأت بالجماد ثم النبات، ثم الحيوان،

(١) سورة الحج: ١٨.

وختمت بالإنسان. ثم جاء الحكم فيها شاملاً لجميع هذه الكائنات مبيّناً أن الكل يسجد لله. وتأمل كيف ذكرت جميع الكائنات على سبيل العموم والإطلاق، أما الإنسان وحده فذكرته بأن منه من يسجد ومنه من حقّ عليه العذاب لتبينّ أن جميع الموجودات قد فطرت على معرفة خالقها ومحبته. وكلها قد عبدته وسبّحت له، أما الإنسان فلكونه الكائن الوحيد الذي وُهِبَ حاسة العقل فقد تُرِكَ له الخيار فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ولو تأملنا بعض آيات القرآن الكريم في مقام آخر لوجدنا أن الخطاب فيها يتوجه إلى غير العاقل كالجماد مثلاً، وفي العُرْف البشري أن الخطاب لا يتوجه إلا إلى من يعقل معنى الخطاب ويعيه. قال تعالى آمراً الجماد ﴿يا جبالُ أوِّبي معه والطير﴾ [سبأ: ١٠]. وفي مقام آخر يقول سبحانه: ﴿إنّا سخرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق. والطير محشورة كلٌّ له أواب﴾ [ص: ١٨ و١٩]، ومعلوم أن الجبال جماد وأن الجماد ـ بحسب العرف البشري ـ لا يخاطب ولا يعقل ولا يسعى. ولكن القرآن هنا لا يخاطب الجبال فقط بل يأمرها بالقيام بفعلٍ ما وهو أن تسبّح وأن تردّد مع سليمان تسبيحه لله. وتوجيه الأمر إليها يدلّ على أنها أولاً تعي معنى هذا الأمر. وثانياً تستطيع القيام بما أُمرت به، وإلا لكان توجيه الخطاب إليها نوعاً من العبث. وحاشا لله أن يكون كلامه كذلك.

والمشكلة الكبرى أمام العقل في تقبل مثل هذه الأمور أنه قد تعود على الاعتراف بالحسيات من الأشياء كما تعود على أن ينكر ما يجهل. وهذا موقف ليس عقلياً ولا علمياً من كل الوجوه، وإنما ينبغي أن يعترف العقل بالعجز والجهل بما لا يمكنه معرفته وبما ليس في استطاعته تقبله لأن عدم علمه بالأشياء وعدم قدرته على العلم بالأشياء لا يصحّ أن يكون دليلاً على عدم الأشياء في ذاتها. لأن هناك فارقاً كبيراً بين عدم الشيء في ذاته وعدم علمنا به أو عدم قدرتنا على العلم به، وكما قالوا قديماً فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم. وتلك هي الفجوة الكبرى بين العقل المؤمن والعقل المنكر. فإن عقل المؤمن يستطيع أن يفرّق بين كون الشيء مستحيلاً في ذاته لا يمكن تحقّقه

وبين عجز عقله عن العلم به. إيماناً بقوله سبحانه ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء: ٣٦]. كما أن العقل المؤمن لا يجعل نفسه مقياساً لوجود الأشياء في ذاتها أو عدمها في ذاتها كما يفعل ذلك الماديون. وإنما يعترف بأنه قد يعرف أشياء ويغيب عنه أشياء. وما يعجز هو عن معرفته فلا يكون ذلك دليلاً عنده على عدم وجود الشيء، وإنما هو دليل على عجزه عن المعرفة وجهله بها. وقد يعرف غيره من الأشياء ما لا يعرفه هو. وقد يغيب عنه الآن أشياء ثم تتّضح معالمها له بعد ذلك، وهذا من لوازم العقل ومن خصائصه فلا تتكشف له الحقائق دفعة واحدة، وإنما يحتاج الأمر في ذلك إلى معاناة وصبر وقد يلزمه إقامة الدليل ووضع المقدمات واستخراج النتائج كما هو الشأن في سائر العلوم البرهانية.

أما العقل المنكر ففي معظم أحواله تجد إنكاره للشيء ليس لدليل عقلي يستطيع بيانه. ولا لشبهة طارئة قد تزول مع تقديم البرهان على فسادها وإنما لأنه قد طبع على أن ينكر ما يجهل فيجعل معرفته بالأشياء دليلاً على وجودها. كما يتخذ من جهله بالأشياء دليلاً على عدم وجودها. وهذا هو عين السفسطة والعناد. ولو طالبته بدليل على صحة إنكاره لما وجدت لديه جواباً إلا قوله إن عقلي لا يقبل ذلك. أو إن هذا كلام لا يُعقل. وليس ذلك فيهم إلا لطبعهم على الاعتراف بالمحسوسات فقط وإنكارهم ما وراء المحسوسات.

ولكي يبين لنا القرآن الكريم أن إحساس الكائنات بخالقها أمر فطري فيها نجد أساليب التعبير عن ذلك قد جاءت متنوعة ومتفرقة. فمرة يخبرنا القرآن بتسبيح الجبال والطير. ومرة يخبرنا بسجود الشمس والقمر والنجوم والشجر. ومرة يخبرنا بأن الرعد يسبّح بحمده. وتنوّع أساليب القرآن في التعبير عن هذه القضية وتعدّد إسنادها إلى الكثير من الكائنات يجعلها حقيقة لا مساغ لأحد إلى إنكارها أو تأويلها بل يؤمن بها كما أخبر بها القرآن وهو لم يُكلّف بالبحث عن كيف تسجد ولا كيف تسبّح بل كفاه القرآن عن ذلك بقوله: ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾.

وكثيراً ما ينبّه القرآن الإنسان إلى حقيقة ربما غابت عن ذهن الكثيرين. وهي أن هناك نوعاً من العبودية القهرية لا يفترق فيها الإنسان عن غيره من كائنات هذا العالم. وهذه العبودية ليست مناط الإيمان أو الكفر، ولا يعلّق بها ثواب أو عقاب في الآخرة لأنه يشترك فيها المؤمن والكافر والبرّ والفاجر. قال تعالى: ﴿إنّ كل مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً﴾ [مريم: ٩٣]. وفي مقام آخر ينبّه القرآن إلى أن الإنسان كغيره من الكائنات الأخرى يشاركها في هذه الصفة. صفة العبودية القهرية لله. قال تعالى: ﴿وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ٣٨]. فالخطاب هنا للإنسان والمثلية المشتركة بينه وبين سائر الأمم المذكورة هي أن الكلّ عبد لمعبود واحد. يحسّه ويشعر به ويحتاج إليه.

ولغرابة هذه الأمور الغيبية على العقل البشري نجد القرآن قد يخبرنا في مواضع منه أن الله قد كشف الحجاب عن بعض خلقه فعلمهم منطق بعض هذه الأنواع من الكائنات وتعلموا لغتها كما حكى القرآن عن سليمان عليه السلام بأن الله علّمه منطق الطير وأن الهدهد قد استعمله سليمان في تفقد أخبار سبأ ـ وقال له الهدهد: ﴿... أَحَطْتُ بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين..﴾ [النمل: ٢٢].

كما تحدّث القرآن أيضاً عن لغة النمل وأن له خطاباً مفهوماً بين بني جنسه. وتحدّث أيضاً أن الله قد أوحى إلى بعض الحشرات وهي النحل. قال تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومّما يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات﴾.. الآية [النحل: ٦٨ و ٦٩].

وذلك كله يبيّن لنا أن هناك مستويات متعددة للمعرفة. وإذا كانت بعض العقول تقف عند مستوى معين منها وهو الاعتراف بالمحسوسات فقط وإنكار ما عداها، فإن ذلك الموقف لا يلغي المستويات الأخرى ولا يقلّل من شأنها، بل قد تكون تلك المستويات أكثر يقينية من المستوى الحسي الذي قد يتوقف العقل عند حدوده. ولعلّ بعض الاكتشافات العلمية التي أثبتت تخاطب

النحل وتنظيمه لبيوته بشكلها الهندسي الرائع وتوزيع وظائفها فيما بينها قد يقرب ذلك إلى العقل المعاصر فلا ينكر ما يجهل ويعلم أن وراء إدراكه هو مستوى آخر من المعرفة ربما أدركه غيره. وألا يجعل عدم معرفته بالأشياء دليلاً على عدم وجودها في ذاتها.

ومن المفيد هنا أن نبيّن أن صفة العبودية لله التي يشترك فيها الإنسان مع غيره من كائنات هذا العالم تختلف في مدلولها وفي معناها عن صفة العبودية التي يتميز بها المؤمن عن الكافر والتي هي مناط الإيمان والكفر. والثواب والعقاب في الآخرة. ذلك أن العبودية القهرية تعني أن الله قد عبَّد كل مخلوقاته له وذلّلها لمشيئته طوعاً أو كرهاً. كما تخبر صديقاً لك بأن الطريق الفلاني قد عبَّده المهندس فأصبح الطريق معبّداً ومذلّلاً وصالحاً للسير فيه. فهذا النوع من العبودية يسمى عبودية كونية قهرية يشترك فيها البارّ والفاجر والمسلم والكافر لأن الكل صار عبداً لله بهذا المعنى وهي من إضافة المصدر إلى فاعله. قال تعالى: ﴿ إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً ﴾ ولفظ العبد هنا يعني المعبَّد لمن خلقه وعبَّده وذلّله.

أما العبودية الاختيارية فهي بمعنى العابد لله والمعترف بعبوديته لمعبوده والمتوجه بها إلى إلّهه وخالقه. فهنا عابد ومعبود. وهناك معبَّد وهو المخلوق ومعبِّد وهو الخالق. وهذا النوع من العبودية الاختيارية هي مناط الإيمان والكفر ويعلق بها الثواب والعقاب في الآخرة وهي التي أشار إليها القرآن في الكثير من آياته، قال تعالى: ﴿بل الله فاعبد﴾ [الزمر: ٦٦]، ﴿فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾ [الزمر: ٢]، وقال سبحانه: ﴿وقضى ربك ألّا تعبدوا إلا إيّاه﴾ [الإسراء: ٢٣]، وإخلاص هذه العبودية لله هي مناط التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل وأنزلت الكتب. وبه يتحقق إيمان المرء بأنه لا إلّه إلا الله. ومن فضل الله على عباده أن الأمور التي تشتد حاجة العباد إليها وتتوقف حياتهم ديناً ودنيا على وجودها فإن الله تعالى يسوقها إلى عباده سَوْقاً عاماً ويجود بها على عموم عباده بلا عناء ولا مشقة. وذلك كحاجة عباده إلى الهواء والماء. فلما كانت حاجتهم إلى الهواء أشد كان الكل يحصل عليه بلا

أدنى مشقّة ولا تعب. وكذلك الماء. وهما أهم عنصرين لوجوده والحياة واستمرارها.

وكذلك الأمر بالنسبة لما يخصّ العباد ويعرّفهم على خالقهم. فإن هذا من أشد ما يحتاج إليه العباد لصلاح حالهم واستقامة دنياهم. ولذلك كانت دلائل ربوبيته واضحة لكل عقل، وآيات ألوهيته مبثوثة في كل جزئية من صنعته وكانت دلائل الربوبية عامة ومتنوعة ومناسبة لكل مستويات البشر ومختلفة حسب اختلاف حظهم من التعقّل والتفكّر وحظهم من الثقافة والتحضّر أو البداوة والبساطة.

ومعلوم أن النفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود، وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها وتلوذ إليه عند نزول المصائب قبل علمها بحاجتهم إلى الإله المعبود الذي تتوجه إليه بالعبادة دون غيره.

وهذه طبيعة مركوزة في كل نفس مؤمنة أو كافرة، والنفوس تحسّها بطبعها وتشعر بها وإن غابت عنها في بعض الأحيان لسبب طارىء فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد. ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها.

وهذه الفطرة هي التي أخبر عنها الرسول بقوله: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه» ويقدم لنا ابن تيمية أدلة كثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها كما أخبر بذلك الرسول ويبيّن ذلك من وجوه كثيرة.

الأول: أن الإنسان قد يجد نفسه في بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والإرادات التي منها الحق والباطل والضار والنافع وفي مجال ترجيح رأي أو معتقد على آخر نجده مدفوعاً بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعته ودفع ما فيه مضرّته، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل كما يميل

بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش. وفي هذا دليل كافٍ على أن في فطرة كل إنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة لما هي مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به(١).

الثاني: قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرتهم فيحتاجون في ذلك إلى ما ينير لهم السبيل ويوضّح لهم الطريق كالتعليم مثلاً. ولذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب ليكمّل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هي مركوزة عليه من طلب الحق. والطفل حين ولادته لا يكون لديه تعقّل لمثل هذه الأمور لأن الله يقول: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ [النحل: ٧٨] ولكنه يولد وفي فطرته قوة تقتضي ذلك الحق وتطلبه، وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم النافعة. وكلما ازداد الطفل علماً وإرادة ازداد معرفة بخالقه ومحبة له. وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بها(١).

الثالث: لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ما تكتسبه منها من الخارج الحسي، وإذا لم يكن في كل نفس قوة تقتضي معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئاً منها، ولعلّ أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبني آدم مع أن السبب في الموضعين واحد. وفي هذا دليل واضح على أن في النفوس قوة لطلب الحق وترجيحه على غيره. ومن هنا نستطيع أن نفهم السر في أن أسلوب القرآن في الاستدلال على وجود الله جاء في صورة التذكير والتنبيه وفي كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية في وجوب الإقرار بالصانع(٢).

الرابع: إذا لم تكن الفطرة كافية في ذلك وكان لا بدّ من معلّم

---

(١) العقل والنقل ٤/٨٣ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

(٢) نفس المصدر: ٨٤.

ومرشد من خارج ذاتها فإننا نجد في كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها. وفي هذا دليل على أن فطرة كل إنسان مركوزة على الاعتراف بالحق[1].

الخامس: أن كل نفس إذا لم يعرض لها مُصلِح ولا مُفسِد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها ما يضرّها. والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعاً إلى لبن أمه بفطرتـه ما لم يحصل له مرض يمنعه من ذلك. ومعنى هذا أن حبّ الإنسان لما ينفعه مركوز فيه، ولا شك أن حبّ العبد لربه مفطور فيه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه. وفي هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع[2].

السادس: أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية عن الشعور بخالقها وعن الإحساس بوجوده، وذلك لأن كل نفس لا بدّ أن تكون مريدة وشاعرة. وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلا بدّ لها من مراد تحسّه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه. وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتهـا وتنوعها لا بدّ أن تنتهي إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره. وهذا لا يكون إلا الله. فهو الذي تريده القلوب وتطلبه النفوس. يقول ابن تيمية: «وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وأن كل مولود وُلِدَ على محبة الإلّه. ومحبته تستلزم معرفته. فعلم أن كل مولود ولد على محبـة الله ومعرفته وهو المطلوب[3].

ويربط ابن تيمية في تناسق عجيب بين هذه المعرفة الفطرية التي نبهنا إليها القرآن وبين الميثاق الذي أخذه الله على عباده أزلاً حين ﴿ أشهدهـم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر: ٨٥.
(٣) العقل والنقل: ٨٦/٤.

هذا غافلين. أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرّيّة من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ [الأعراف: ١٧٢ و١٧٣].

فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلاً بهذه المعرفة الفطرية. ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار. لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقرّ به واعترف. وكما يقولون فإن الإقرار سيد الأدلة.

وقول الخليقة «بلى شهدنا» هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرّين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك. وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة. فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم. وإشهادهم على أنفسهم. وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده. ولهذا قال سبحانه مذكِّراً لهم بذلك الإقرار: ﴿ أن تقولوا إنّا كنا عن هذا غافلين ﴾ أي كراهة أن تحتجّوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار. لأن هذا لم يغفل عنه بشر، بل هو من الأمور الضرورية التي لم تخلُ منها نفس فطرها الله. بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التي قد يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة. فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها في كثير من الأحيان لشبه قد تطرأ على عقله أو لبْس في الدليل. بخلاف الاعتراف الفطري بربوبية الخالق. فإنه علم ضروري لازم لكل نفس.

ولهذا كان أسلوب القرآن في آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر ﴿ لعلّهم يتذكرون ﴾، ﴿ إن في ذلك لذكرى ﴾، ﴿ إنما أنت مذكِّر ﴾، ﴿ إن هذه تذكرة ﴾، ﴿ فهل من مُدَّكِر ﴾.

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التي لا مناص له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق.

وهي أدلة سمعية وفي نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية. لا يسع العقل السليم إلا أن يسلم بها. ولا الإحساس إلا الشعور بمضمونها. ولا

النفس إلا الرضى والتسليم بها.

ثم إن القضايا التي تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هي قضايا عقلية لا بدّ أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين لآخر، كما أنه لا بدّ له من الإجابة عليها بصورة أو بأخرى. وفي معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بوجود الله. ومن هنا فلا نجد هناك ضرورة إلى اللجوء إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة التي تثير الشك أكثر مما تدعو إلى اليقين ما دامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين في ذلك ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم: ٣٠].

الاتجاه الخارجي:

الاتجاه الثاني: ويمكن أن نسمّيه بالاتجاه الخارجي وهو التأمل في الآفاق أعني بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان، وهنا يلفت القرآن نظرنا إلى التأمل في ذلك الكون الفسيح وما فيه من الآيات الظاهرة في دلالاتها على وجود الله. والاستدلال بالآيات أدلّ على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين. ولهذا كانت أدلة القرآن تتجه كلها إلى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده.

وتنقسم هذه الأدلة إلى نوعين: أقيسة. وآيات.

الأقيسة:

فالأقيسة لا تدلّ إلا على معنىً مطلق كلي غير متعين وغير موجود في الخارج. فإذا قيل هذا محدَث وكل محدَث فلا بدّ له من محدِث. أو كل ممكن فلا بدّ له من واجب. فإن النتيجة التي تؤدي إليها مقدمات هذا القياس هي إثبات واجب قديم. لكنها لا تدل على ذاته ولا على عينه. وهذا التصور العقلي لا يمنع من وقوع الشركة فيه. بل ما زال الأمر في معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق.

وهنا فلا بدّ من اللجوء إلى دليل الآيات التي نبّهنا إليها القرآن والتي

أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكّر الإنسان بها من حين لآخر. فهي التي تدل على عينه.

ويربط ابن تيمية بين هذين الاتجاهين برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثاني «الخارجي» محتاجاً في صحته إلى الاتجاه الأول «الداخلي»، وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقة والإقرار السابق بربوبية الخالق. لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية المعينة تستلزم هذا الصانع المعين.

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط في صحة الاستدلال بالآيات وأنها هي التي تهدي المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره.

يقول ابن تيمية: «وهذا شأن الحق الذي يطلب معرفته بالدليل. فلا بدّ أن يكون مشعوراً به في النفس حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله. وأما ما لا تشعر به النفس أصلاً فليس مطلوباً لها البتة»[1].

الآيات:

وفي معرض الاستدلال بالآيات الكونية على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحاً في الاستدلال وهي آية الخلق من العدم. وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت الإنسان بقضية الخلق قالت: ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق ﴾ فذكرت الخلق مطلقاً ومقيداً لتذكر الإنسان في جميع أحواله أن هذا الخلق لا بدّ له من خالق. ثم ذكرت خلق الإنسان من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذي يستدل به على خالقه. وهذا أيضاً دليل فطري يعلمه كل إنسان من نفسه ويذكره كلما تذكر بني جنسه[2]. ولكون آية الخلق أقوى أنواع الآيات

(١) العقل والنقل: ٤/٨٦.
(٢) مجموع الفتاوى: ١٦/١٦٢.

دلالة على الخالق كان القرآن في كثير من آياته يضع أمام العقل الإنساني هذه التساؤلات في صورة الاستفهام التقريري.

﴿ أم خلقوا من غير شيء. أم هم الخالقون ﴾؟ [الطور: ٣٥].

﴿ أو لا يذكر الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يكُ شيئاً»؟[مريم: ٦٧].

﴿هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾؟[الإنسان: ١].

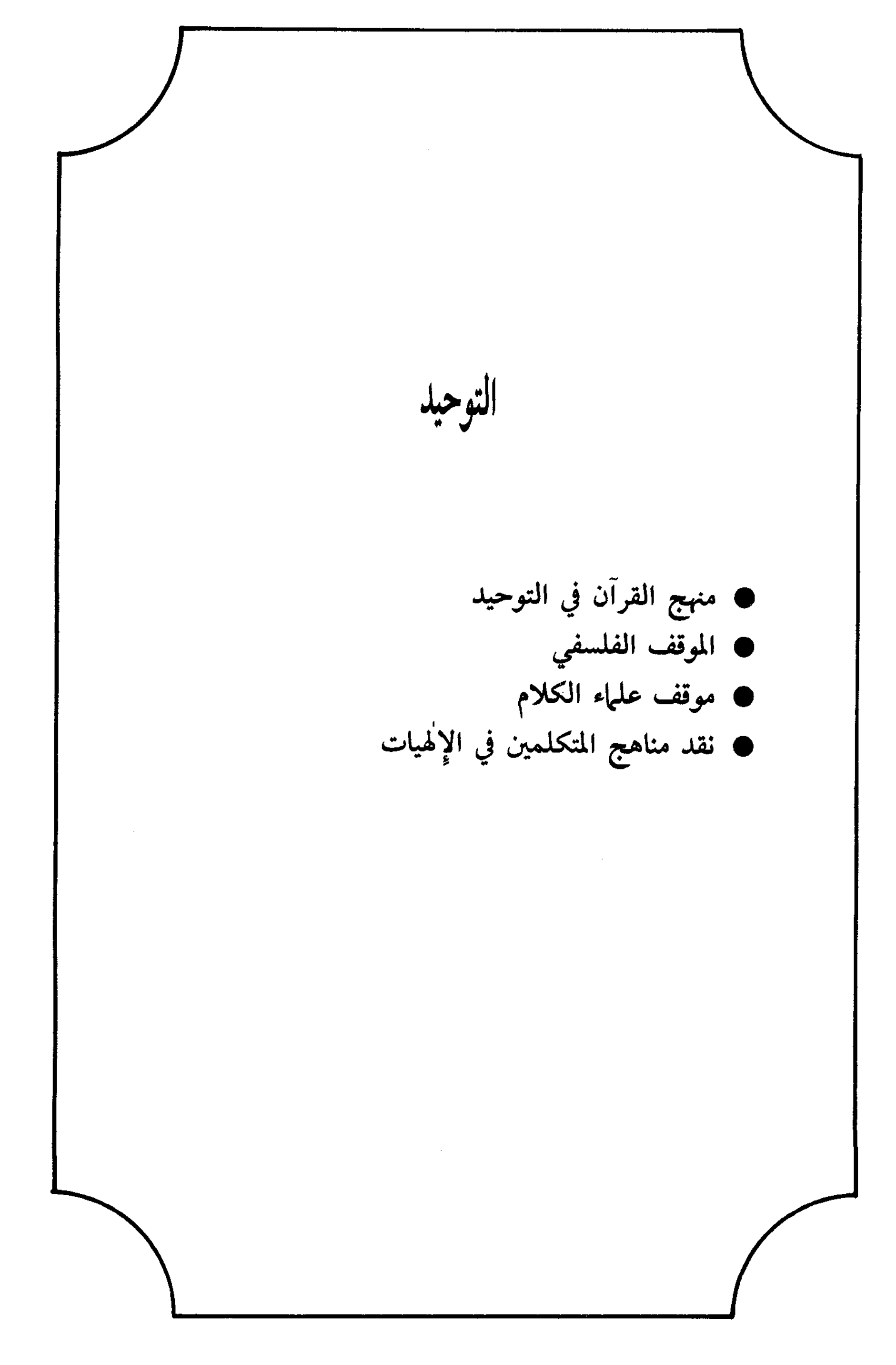
فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق. وفي نفسها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل.

ويرى ابن تيمية أن آية الخلق وحدها كافية في الاستدلال على وجود الله وليست هناك حاجة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لا يعرف إلا بالاستدلال على حدوث الأعراض أولاً ثم ملازمتها للجواهر ثانياً ثم القول بأن الجواهر لما لازمت الأعراض وهي حادثة كانت حادثة أيضاً. وهذا مسلك المتكلمين. فإنهم لجؤوا إلى طريقة الأعراض وملازمتها للجواهر والتزموا في ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم في الاضطراب والحيرة. وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها ابن رشد صفة بيّنة بنفسها بحيث يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها.

فأيّهما أظهر للعقول: الاستدلال بالخلق على الخالق. أو اللجوء إلى طريقة المتكلمين في ذلك.

إن أدلة ابن تيمية على وجود الله تمتاز بوضوحها وبداهتها في نفسها ومع ذلك فهي أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليل عقلي برهاني قاطع. وهي أكثر ملاءمة للنفوس والعقول ولجميع الناس عامّتهم وخاصتهم.

* * *



التوحيد

- منهج القرآن في التوحيد
- الموقف الفلسفي
- موقف علماء الكلام
- نقد مناهج المتكلمين في الإلٰهيات

منهج القرآن في التوحيد

يرى عامّة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون:

١ ـ هو واحد في ذاته لا قسيم له.
٢ ـ واحد في صفاته لا شبيه له.
٣ ـ واحد في أفعاله لا شريك له.

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عندهم «توحيد الأفعال» بمعنى أن خالق العالم واحد، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره. وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع[١].

ومعظم علماء السلف وعلى رأسهم ابن تيمية يذهبون في إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسمون التوحيد إلى نوعين:

الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه صانع واحد. وليس اثنين. وهو الرب سبحانه الذي جبلت الفطر على الاعتراف به والخضوع له.

الثاني: توحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه، وفي هذا النوع يتحقق معنى قولنا لا إلّه إلّا الله.

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على

(١) الرسالة التدمرية: ١٠١.

الإقرار به جميع الفطر كما سجل القرآن اعتراف مشركي العرب بذلك وإقرارهم به ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله ﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله﴾ [الزخرف: ٨٧].

فجميع المشركين كانوا يقرّون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه. ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم: لا إله إلاّ الله الذي يتضمنه النوع الثاني «توحيد الألوهية» الذي هو قطب رحى القرآن، والذي لأجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب، وبه يتحقق إخلاص الدين لله(١).

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى محمد عليه السلام. فقد كان كل رسول يقول لقومه: اعبدوا الله ما لكم من إلهٍ غيره. وبه أمر الرسول أن يقول ﴿قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين﴾.

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى: ﴿ فاعبد الله مخلصاً له الدين ﴾ وبقوله: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نُوحي إليه أنه لا إله إلاّ أنا فاعبدون﴾ [الأنبياء: ٢٥] وبقوله: ﴿واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا، أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون﴾ [الزخرف: ٤٥] والذي يتدبر آيات التوحيد في القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقرير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان ولا يتحقق إيمان المرء إلاّ بالإقرار به قولاً وعملاً. ولهذا كان ﷺ يقول: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم».

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لا بد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة. لأن

(١) منهاج السنة: ٦٢/٢ ط بولاق، رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية: ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط أنصار السنّة المحمدية.

الشرك الذي وقع في جميع الأمم كان في هذا النوع. فإن عامة مشركي الأمم كانوا مقرّين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية. ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره. وكان ما عابه مشركو العرب على محمد «أن جعل الآلهة إلهاً واحداً» وقالوا له: «إن هذا لشيء عجاب».

ولا شك في وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك. وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحداً.

وتوحيد الربوبية هو ما سمّاه المتكلمون بتوحيد الأفعال، بمعنى أنه لا شريك له فيها، وهو الذي أنهى المتكلمون عقولهم في تقريره والاستدلال عليه، وظنوا ـ خطأ ـ أنه التوحيد الذي بعثت به الرسل وأُنزلت الكتب وأنه الذي يتعلق به حد التوحيد والشرك، وخلطوا في ذلك بين معنى الربوبية، ومعنى الألوهية، فجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع، واعتقدوا أن الإله هو القادر على الاختراع، وجعلوا هذا أخصّ صفات الإله[1].

ولقد أخطأ المتكلمون في معرفة حقيقة التوحيد وفي الطرق التي سلكوها في تقرير هذا التوحيد، ولم يقدّروا أدلة القرآن حقّ قدرها. ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد في توحيد الربوبية كافٍ في حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل وكما أراده الله من عباده، وحملوا الآية الكريمة: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] على أن هذا دليل التمانع يستدلّون به على إثبات التوحيد.

ويرى ابن تيمية ـ موافقاً في ذلك ابن رشد ـ أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع، لأن دليل التمانع الذي يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربّين خالقين له، فظنوا أن الآية مسوقة لنفي الشركة في الربوبية، وصار كلٌّ منهم يذكر في ذلك طريقاً غير طريق صاحبه. والآية ليست مسوقة

(١) العقل والنقل: ٣٢١/٤ مخطوط.

لنفي التعدّد في الربوبية لأن هذا لم يذهب إليه أهل الشرك، بل هي مسوقة لنفي التعدّد في الألوهية، ونفى أن يكون هنـاك من يستحق العبادة من دون الله، لأن توحيد الربوبية كان معترفاً به من جميعهم فليسوا في حاجة إلى تقريره، وإنما هم في حاجة إلى بيان أن من أقرّوا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده.

ومقصود القرآن هو توحيد الأُلوهية، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس، ولهذا قالت الآية: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾.

ولم تقل لو كان فيهما إلّهان، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله[1] كما كان واقع المشركين.

وابن رشد في مناقشته للمتكلمين لا يفرّق بين نوعي التوحيد كما فرق بينهما ابن تيمية وخاصة في مناقشة هذه الآية.

ولهذا بنى كل مناقشته معهم على أن الآية مسوقة لنفي التعـدّد في الربوبية وإن كان يختلف عنهم في جهة الدلالة على ذلك كما هو موضّح في مناهج الأدلة وهذا عكس ما ذهب إليه ابن تيمية.

ولهذا كان الفساد الذي نفته الآية عند ابن رشد هو عدم وجود العالم على حالة الفساد، أما عند ابن تيمية فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تُعبَد من دون الله، فهو يفسّر الفساد بأنه ضد الصلاح الذي فيه سعـادة البشر، وهذا لا يكون إلا بتوجه جميع القلوب إلى إلّه واحد تألفه فتخضع له، وتنهى إليه محبتهم وغايتهم، ومن هنا كان كل عمل لا يقصد به وجه الله غير نافع، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف، وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً.

وما دامت الفطرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إلّه سواه،

---

(١) العقل والنقل: ٣١٤/٤ مخطوط.

لأنه ليس هناك من يستقل بالإبداع والاختراع غيره.

وابن تيمية يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع، ولكنه ينكر نقد ابن رشد لدليل التمانع، ويرى أنه دليل صحيح دالٌّ على مطلوب المتكلمين في نفي أن يكون هناك ربّان خالقان للعالم، إلا أنه ليس دليل الآية.

وفي الاستدلال على نفي التعدّد في الأُلوهية تجد ابن تيمية يستدل بالآية الكريمة: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إلّه إذاً لذهب كل إلّه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون: ٩١] فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا الولد وفي هذا نفي لتأليه الوسائط بين الله وعباده، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين.

الأول: أما أن يكون كل إلّه قادراً فيتحقق الفرض الأول وهو قوله: ﴿ إذاً لذهب كل إلّه بما خلق ﴾ وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم[(١)].

الثاني: أن يكون أحدهم قادراً دون الآخرين وهنا يصدق الفرض الثاني وهو قوله: ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ ومعلوم أن ذلك لم يقع، فدلّ ذلك على امتناع أن يكون هناك إلّه قادر، وآخر عاجز، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإلّه دون بقية الآلهة، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره.

فالآية تضمنت لازمين كلاهما منتفٍ بالمشاهدة، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلّا إلّه واحد يعبد دون سواه.

وهذا هو مطلوب الآية، والمقصود من التوحيد الذي بعثت لأجله الرسل. والقرآن قد استعمل في نفي الشركاء لله في العبادة الأمثال المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل في ذلك قياس الأولى بالنسبة لله.

---

(١) العقل والنقل: ٤/٣٢١ - ٣٢٧.

﴿ضرب لكم مثلاً من أنفسكم. هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم ﴾ [الروم: ٢٨] ومعلوم أن مملوك الرجل لا يكون شريكه بحال ما، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده ـ ولله المثل الأعلى ـ فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه في عبادته.

ثم يضع القرآن أمامنا دليلاً آخر في نفي التعدد في الألوهية ﴿ قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير، ولا تنفع الشفاعة عنده إلّا لمن أذن له ﴾ [سبأ: ٢٢ و٢٣].

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال:

هل الذين عبدتموهم من دون الله، يملكون مثقال ذرة في السموات أو في الأرض على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة؟

وهل عاون أحد منهم في خلق السموات والأرض؟

ولحصول العلم لديهم بنفي ذلك نجد القرآن يعمد إلى نفي قضية أخرى ربما كانت سبباً في وقوع الشرك في هذا العالم، فيقول لهم، إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن له في ذلك، فينفي بذلك دعواهم في شركهم بأنهم قالوا: ﴿ما نعبدهم إلّا ليقربونا إلى الله زلفى ﴾ [الزمر: ٣].

فالذي لا يخلق لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل الشركة لا يستحق العبادة وإذا كانوا هم مقرّين بالرب الخالق، فالآيات تبيّن لهم أن الرب القادر، والضار النافع، هو الذي يجب أن يعبد لا غيره.

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم ابن تيمية أدلة القرآن على توحيد الألوهية وهي أدلة عقلية وشرعية، ومع ذلك هي فطرية مناسبة لجميع العقول، فليس إثبات التوحيد محتاجاً إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التي أوقعت المتكلمين في الاضطراب، والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه

أحد صمد. لم يلد. ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحـد.

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجري على ما هي عليه، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى، لأن منهج ابن تيمية في الوحدانية هو منهج القرآن وليس منهج المتكلمين المستلزم لنفي الصفات وسوف نعرض فيما يلي المـوقف الفلسفي ممثلاً في رأي أرسـطو والكندي والفارابي وابن سينـا وندع للقارىء الكريم أن يقارن بفكره الثاقب بين منهج القرآن فيما عرضنا له ومنهج الفلاسفة ليدرك حقيقة الفرق بين المنهجين.

* * *

الموقف الفلسفي

(أ) موقف أرسطو من مبدإ التوحيد

تركزت آراءُ أرسطو عن الميتافزيقا في مقالة اللام وكتاب ما بعد الطبيعة بصفة عامة، ورغم اختلاف موقف الشرّاح والمفسرين حول آراء أرسطو في الميتافزيقا إلا أن هناك نقاطاً أساسية تشكل الموقف الأرسطي من الميتافزيقا هذه النقاط هي جوهر الفلسفة الأرسطية حول الله وصفاته وعلاقته بالعالم.

فالعالم كما يرى أرسطو قديم (مادته وصورته)، وكذلك حركة العالم قديمة وليست بحادثة، لأن الحركة عنده تحدث في زمان، والزمان قديم لأنه مكوّن من آنات؛ والآن وسط بين الماضي والمستقبل، وكل آن لا بدّ أن يكون مسبوقاً بماضٍ سبقه وله قبل، ويليه مستقبل يأتي بعده. وهـذا هو معنى الزمان، ومن هنا كان قدمه، ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا كان الزمان مقياس الحركة وقد ثبت قدمه فإن الحركة أيضاً تكون قديمة لملازمتها له.

والحركة في نظر أرسطو لا يمكن تعليلها تعليلاً مقبولاً ما لم نقل بمحرك أول له صفة الثبات بحيث يحرّك ولا يتحرك، وعن هذا المتحرك الأول فقط تنشأ حركة الأشياء، ويكون هو سبباً في تحركها، وهذا المحرّك الأول هو الله. وفعل الله عنده ليس هو الخلق والإيجاد وإنما هو التحريك وهذا التحريك هو صلة الله بالعالم في نظر أرسطو. فهي صلة تحريك وتحرّك وليست صلة خلق وإبداع، لأن قضية الخلق من العدم لم تعرفها فلسفة أرسطو على الإطلاق.

وهذه الحركة التي تمثل صلة الله بالعالم ليست حركة فاعلية بمعنى أن المحرّك الأول يباشر تحريك العالم بنفسه وإنما هي غائية، بمعنى أن العالم هو الذي يتحرك عشقاً منه ورغبة في أن يحيا حياة تشبه حياة المحرّك الأول له. فهي حركة شوق وعشق تصدر عن العالم يحاول بها أن يتشبه بحياة المحرّك الأول، ومن هنا فإن أرسطو لم يثبت فاعلاً موجباً للعالم، وإنما أثبت له علّة أولى يتحرك العالم نحوها شوقاً في التشبّه بها.

وقد وضع أرسطو مجموعة من الخصائص والصفات التى رآها ضرورية الوجود لهذا المحرّك الأول وأهم هذه الخصائص هي:

١ ـ الثبات وعدم التحرّك؛ لأنه لو تحرك لاحتاج إلى محرّك آخر من خارج ذاته، ولتسلسل الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية، ويرى أرسطو أن كل متحرك ناقص بنفسه كامل بحركته. والأول كمال محض لا يطرأ عليه النقص ولذلك فهو ليس بمتحرك.

٢ ـ أنه فعل محض، فليس فيه شيء بالقوة، إذ لو كان فيه شيء بالقوة لاحتاج إلى من يخرجها إلى الفعل. وكون العالم قديماً يأبى ذلك. ومن هنا كان المحرّك الأول أزلياً وأبدياً ولا يطرأ عليه التغيير بحال ما.

٣ ـ وهو واحد بالماهية والعدد؛ لأنه لو كان متعدداً لداخله الإمكان بوجه ما، ولأنه لو لم يكن كذلك لكان مركباً من شيءٍ يخصّه وشيء يشترك فيه مع غيره، وما به الاشتراك مع الغير يختلف عمّا يقع به التمييز عن ذلك الغير، فيداخله التركيب وذلك باطل في حقه.

٤ ـ وهو بسيط في ذاته غير مركب، فلا أجزاء له، لأن كل مركب لا بدّ أن يكون متناهياً، والمتناهي لا يملك قوة التحريك لغير المتناهي.

٥ ـ وهو ليس بجسم؛ لأن الجسم مركب من أجزاء والمحرّك الأول لا أجزاء له.

٦ ـ وهو عقل محض، فيعقل ذاته، وهو بذلك يكون عاقلاً وفي الوقت

نفسه يكون معقولاً، وهذا لا يؤدي إلى الكثرة في ذاته ولا ينال من بساطته في شيء، ومع أنه عقل محض فإن أرسطو يصرّح بأنه لا يعقل غيره، لأنه لو عقل غيره لكان منفعلاً عنه ومتأثراً به، وهـذا يؤدي إلى التغير وطـريان الإمكان عليه، والفرض أنه فعل محض لا مكان فيه للإمكان، ويحاول أرسطو أن يدفع ما قد يطرأ على الأذهان من شبهه النقص الواردة نتيجة قوله بعدم عقل الأول لغيره، فيوضّح لنا أن جهله بالأشياء ليس نقصاً فيه، فإن بعض الأشياء أفضل لها ألّا تبصر بدلاً من أن تبصر، «فالعقل الإلّهي إنما يعقل ذاته ولا يعقل غيره البتة»، ويعلّل أرسطو ذلك بأنه لو عقل غيره لأصابه شيء من التعب والكلال، وقد رفض ابن سينا هذا الموقف صراحة لأن التعقّل ولو للغير من شأنه أن يزيد العقل قوة.

٧ ـ وهو لا ضدّ له، ولو كان هناك ضد له لتعاقبا على القابل لهما.

٨ ـ وهو عاشق ومعشوق، يعشق ذاته وهي معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم، يتجه إليه العالم كعلّة وغاية له يسعى نحوها ليتشبّه بها.

وهذه الخصائص التي وضعها أرسطو للمحرّك الأول تعتبر عنده صفات ذاتية فيه وليست مضافة إليه من شيء خارجي.

وأهم الصفات التي تخصّ قضية الوحدانية عند أرسطو أنه يجعل الأول بسيطاً في ذاته من كل وجه، وهو واحد بالماهية والعدد، وهو لا ضد له[1].

وأرسطو بذلك يشير إلى وحدة المحرّك الأول من ناحيتين.

الأولى: أنه واحد في ذاته بمعنى أنه غير مركب من أجزاء حسيّة، ولا من معانٍ عقلية مضافة من خارج ذاته (فهو بسيط من كل وجه، وهو واحد بالماهية).

---

(١) انظر في ذلك: كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مقالة اللام ترجمة أبو العلا عفيفي (في مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٧ م)، شرح مقالة اللام لابن سينا (ضمن شرح ما بعد الطبيعة)، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص١٨٧ ـ ١٨٩ طبعة أولى، وانظر أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوي ص (١ ـ ١١) مكتبة النهضة العربية المصرية سنة ١٩٤٧ م.

الثانية: أنه واحد في فعله، فلا ضدّ له، وفعله هنا ليس هو الخلق والإبداع وإنما هو التحريك للعالم فقط. وتحريكه للعالم ليس فعلاً صادراً عنه يتوجه به عن قصد وإرادة نحو العالم وإنما هو حركة شوقية يقوم بها العالم نحو معشوقه. وكلام أرسطو في هذه القضية يحتاج إلى شيء من النظر ليس من الجانب الديني فقط ولكن من الناحية الفلسفية المجردة.

ذلك أنه لم يجعل للمحرّك الأول علاقة بالعالم إلا من حيث إنه محبوب ومعشوق له، والأجرام كلها تتحرك نحوه للتشبّه به وليس من حيث هو مبدع لها أو مُحدِث لحركتها من عدم. ومعلوم لدى العقلاء أن المعشوق الذي يتحرك إليه عاشقه للتشبّه به لا يكون هو المبدع الخالق لحركة عاشقه وإنما يكون علة غائية لحركة عاشقه وليس علّة فاعلية له. فهو من هذه الناحية لم يثبت فاعلاً للعالم ولا خالقاً لحركته ولا لأعيانه. وأرسطو يصرّح في أكثر من موضع بأن المحرّك الأول لا يفعل شيئاً ولا يعلم شيئاً ولا يريد شيئاً.

وإذا كان بعض أتباع أرسطو في شروحهم له يدّعون أن أرسطو قال بأن المحرّك الأول خالق للحركة ومبدع لها. فعلى فرض صحة هذا الرأي. فإن المحرّك الأول يكون فاعلاً لما هو شرط في وجود الأفلاك وليس فاعلاً ولا مبدعاً لأعيانها وأجرامها، بل يكون فاعلاً لعرض من أعراضها. وهي الحركة التي صرّح بأنه لا قوام للعالم بدونها. وهذا من أبعد الأمور عن كونه مبدعاً للعالم. خاصة بعد أن خصص هذه الحركة بكونها حركة شوقية. كحركة المأموم للتشبه بالإمام.. وعلى تقدير صحة هذا التفسير من أرسطو فإن الأمر ما زال في حاجة إلى إجابة على السؤال التالي. إذا كان المحرّك الأول قد أوجد حركة الأفلاك. فمن الذي أوجد أعيانها وأبدع أجرامها. وألّف بين أجزائها؟. وكلمة المبدع الأول التي تتردد كثيراً في كتب أتباع أرسطو والمشائين لا نجد لها مدلولاً عندهم. لأن المبدع هو مبدع الأجرام بأعيانها وأعراضها وحركاتها. فهو مبدع للجواهر والأعراض معاً وليس للأعراض فقط وأرسطو وأتباعه يقولون بأن عمل المحرّك الأول هو تحريك الأجرام فقط وليس خلقها

من عدم، وتحريكه للأجرام ليس بفعل صادر عنه ولكن بحركة عشقية تصدر عن الأجرام. وتصور أرسطو للمحرّك الأول على النحو السابق قد جعل الخالق في نظره مجرد فكرة عقلية لا جود له في الواقع الحسي. فهو عنده عقل محض. يفعل ذاته ولا يعقل غيره البتة. لأنه لو عقل غيره لأصابه شيء من التعب والكلال، ومن ناحية أخرى فهو عنده معطّل عن الفعل، فهو لا يخلق ولا يفعل شيئاً منفصلاً عنه.

ولقد انتقل هذا التصور العقلي المجرد من أرسطو إلى الفكر الإسلامي وتأثر به بعض الفلاسفة المسلمين ابتداءً من الكندي إلى ابن رشد على اختلاف بينهم في ذلك، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية ووقف فلاسفة الإسلام على آراء أرسطو في الإلّهيات وعرفوا ما بينها وبين الدين الإسلامي من تناقض كان عليهم أن يقوموا بمحاولة للتوفيق بين هذه الآراء الأرسطية وبين ما تلقاه المسلمون عن نبيّهم حول الذات الإلّهية وصفاتها، وأعتقد أن هذه المحاولة قد بدأت من الكندي ـ فيلسوف العرب الأول ـ ومرت بكلٍّ من الفارابي وابن سينا وابن رشد مع تفاوت الموقف فيما بينهم قُرباً أو بعداً من الموقف الديني.

فالكندي يجعل أول صفات الله أنه واحد بالبدء وبالذات، لأنه لو كان هناك أكثر من إلّه خالق مبدع لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعمّهم، وهو كونهم جميعاً فاعلين، وكانوا كذلك مختلفين بحالٍ ما، فيكون كلٌّ منهم مركباً من شيء يشترك فيه مع غيره، وشيء يختص به وحده.

والعقل يقضي بأن كل مركَّب يحتاج ضرورة إلى مركِّب من خارج ذاته. ولا يمكن أن يتسلسل الأمر في ذلك إلى غير نهاية. ولذلك وجب القول بفاعل واحد أول غير مركب. وهذا الدليل الذي ارتضاه الكندي للبرهنة على توحيد الله، ليس من الصعوبة أن تتلمس أُصوله في مذهب أرسطو. ذلك أن أرسطو قد صرّح في أكثر من موضع بأن المحرّك الأول واحد بالماهية واحد بالعدد، لأنه لو لم يكن كذلك لكان مركباً من شيء يخصّه ويتميز به عن غيره

وشيء يشترك فيه مع ذلك الغير. فيكون مركباً من شيئين والغرض أنه بسيط من كل وجه.

ولا شك أن عدم التعدّد في الخالقين أمر يعتقده كل مسلم ويذعن له. غير أن أدلة الكندي ليست شرعية بقدر ما هي أرسطية.

(ب) الفارابي وابن سينا

لقد وضّح الفارابي موقفه من هذه القضية في كتابه (فصول الحكم) وشرح تصوره لقضية التوحيد في مجموعة من الصفات فقال:

واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوّماً له وكان داخلاً في ماهيته وهو مُحال.

وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولاً له.

وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام، مقدارياً كان أو معنوياً. وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود. فهذا أقدم بالذات في الجملة[1].

واجب الوجود بذاته، لا جنس له، ولا فصل له. ولا نوع له. ولا نِدَّ له.

واجب الوجود لا مقوِّم له، ولا موضوع له، ولا عوارض له، ولا ليس له[2].

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابي في ذلك، فإن ابن سينا يعتبر تلميذاً

(١) انظر الجمع بين رأي الحكيمين طبعة السعادة ص ٢٩ - ٣٠ سنة ١٩٠٧ م.

(٢) انظر فصول الحكم للفارابي ص ١٣١ طبعة الخانجي (ضمن مجموعة رسائل الفارابي).

وفيّاً للفارابي، فهو قد أخذ عن الفارابي معظم آرائه ونمّاها وشرحها وأضاف إليها، ومن هنا فإن تصوّر ابن سينا لا يختلف عن تصوّر الفارابي لمعنى الوحدانية، وكلاهما لا يختلف كثيراً عمّا وجدناه لدى أرسطو فيما سبق.

وآراء ابن سينا حول إثبات وجود الله وحول تصوّر الوحدانية قد وضعها في أهم كتابين له في هذا الشأن وهما: الإشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة.

ففي إثباته لوجود الله نجده يقول في الإشارات[1] مثبتاً لواجب الوجود: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب الوجود له في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته. الواجب وجوده من ذاته، وهو القيّوم.

وإن لم يجب لم يجز أن يقال هو ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً. بل إن قرن باعتبار ذاته فشرطه مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً. أو مثل شرط وجود علته صار واجباً.

وإن لم يقرن شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث. وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع.

ويصل ابن سينا من وراء هذه التقسيمات إلى إثبات أن كل موجود «إما واجب بذاته. وإما ممكن الوجود بحسب ذاته».

ومن خصائص الممكن أنه ليس وجوده له من ذاته بأولى من عدمه. فإن صار أحد هذين الممكنين (الوجود والعدم) أولى. فلحضور شيء خارج عن ذاته جاءه من غيره.

ثم ينبّه ابن سينا قارئه إلى علاقة الواجب بالممكن بأنها علاقة عليّة. فالعالم عنده جملة لمعلولات كل واحد منها محتاج في وجوده إلى علته الواجبة. وما دام آحاد العالم معلولة وهو مركب من هذه الآحاد. فإن جملة العالم في

---

(١) القسم الثالث من الإشارات ص ٤٤٧ ط دار المعارف القاهرة ١٩٥٨ م.

حاجة إلى علتها الواجبة التي تستمد منها وجودها. يقول ابن سينا موضحاً ذلك: «إشارة: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولاً، للآحاد، ثم للجملة، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها... وكل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات... احتاجت إلى علة خارجة عنها... فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود لذاته»(١).

والذي يتأمل إشارات القسم الثالث والرابع من إشارات ابن سينا يجدها تدور في معظمها حول إثبات عدة أمور:

أولاً: تقسيم الوجود إلى واجب وممكن.

ثانياً: أن جملة العالم مركبة من آحاده.

ثالثاً: أن آحاد العالم ممكنة في ذاتها.

رابعاً: بما أن آحاد العالم ممكنة. فجملة العالم كلها ممكنة كذلك لأن جملته مركبة من آحاده.

خامساً: بما أن جملة العالم ممكنة. فالعالم ممكن ويحتاج إلى علة وجوده وهو الواجب الوجود.

وهذا الكلام قد وضّحه الرازي في شرحه للإشارات وأخذه السهروردي عن ابن سينا وأشار إليه في (التلويحات)(٢) حيث قال: لما كان كل واحد من الممكنات يحتاج إلى العلة فجميعها محتاج. لأنه معلول الآحاد الممكنة. فيفتقر إلى علة خارجة عنه... واجبة الوجود».

كما قررها الآمدي في أبكار الأفكار ودقائق الحقائق وهما من أهم كتبه. وسلك فيهما مسلك ابن سينا في تقسيم الوجود إلى ممكن وإلى واجب وأن

---

(١) الإشارات ص ٤٥٣.

(٢) انظر التلويحات لوحة رقم ٤٦ وما بعدها مخطوط رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية.

جملة العالم وهي ممكنة تحتاج إلى علة وجودها وهو واجب الوجود(1).

وهذه الطريقة في إثبات واجب الوجود تكون صحيحة لو فسّروا الممكن بأنه ما يجوز عليه الوجود تارة والعدم تارة أخرى. أما ما ذهب إليه ابن سينا من تقسيم الوجود إلى ممكن في ذاته وواجب في ذاته، أو إلى واجب بذاته وواجب بغيره، فلا يصح لهم على هذا التقسيم لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن في نفسه يدل على وجود الواجب.

ذلك أن تفسيرهم الممكن بأنه ما كان واجباً لغيره أو ما كان وجوده مستمداً من واجب الوجود يجعل الممكن واجباً بغيره لم يزل. ثم إذا كان الممكن يتوقف وجوده وعدمه على واجب الوجود فلماذا لا يكـون الممكن واجب الوجود كذلك لأن ما يتوقف وجوده على وجود الواجب وعدمه على عدمه كان واجباً مثله. وليس في العقل ما يمنع ذلك أو يحيله، لأن تفسيرهم لممكن يعني أنه الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجوداً ولا عدماً ولا بدّ له من أحدهما إذا نظرت إليه باعتبار غيره. والتقدير أنه موجود. فيكون وجوده واجباً له من غيره والوجود الواجب ولو بالغيـر لا يمكن عدمه. وعلى هذا التقدير فإن الممكنات لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه ما دام وجودها واجباً لها من الغير. وهذا يؤدي إلى القول بأبدية العالم.

ومن جهة أخرى فإن سبب وجود الممكنات هو واجب الوجود بذاته. وهي لازمة عنه. لأن الفرض أنها موجودة متوقفة على وجوده هو. فهي من لوازمه. ولازم الواجب بذاته يمتنع عـدمه لأن عـدم اللازم يـوجب عدم الملزوم. فلو قلنا بعدم الممكنات وهي لازمة للواجب للزم عن ذلك عدم الواجب الذي قالوا به. وعدمه ممتنع لأن وجوده ذاتي له فعدم لازمه يكون ممتنعاً لذلك وإذا كان عدمها ممتنعاً فلا يكون حينئذ ممكناً بل يكون واجباً.

---

(1) انظر أبكار الأفكار ١/١٦٨ ـ ١٦٩ مخطوط رقم ١٩٥٤ علم الكلام دار الكتب المصرية.

ولقد بيّن ابن سينـا أن الممكن إن قرن بذاته شرط صار ممتنعاً أو واجباً كما سبق وإن لم يقرن به شرط بقي على حالة الإمكان بمعنى أنه لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وهذا التقسيم لا يصح عقلاً إلا عند من لم يفرّق بين ماهية الشيء ووجوده. فعلى رأي ابن سينا يكون هناك ذات ممكنة مغايرة لوجودها. وأن تلك الذات يمكن أن توجد تارة وأن تعدم تارة أخرى. وهذا لا يصح حتى على رأي مَن قال من المعتزلة بشيئية المعدوم، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد أن يثبت أن في الخارج ذاتاً ممكنة مستقلة عن ماهيتها العقلية ومغايرة لها في الوجود. وهذا لم يثبت لأنه من المعلوم أن وجود الماهية لا يتحقق إلا بوجود الأعيان من الخارج. ولو قدّر وجودها ذهنـاً فليس كل ما يقدّره الذهن ممكناً يتحقق وجوده خارجاً. فليس هنـاك شيء من الخارج يسمى ممكناً وإنما ذلك كله فرض عقلي لا دليل على صحته وابن سينا قد بدأ حديثه في هذه القضية بقوله: «كل موجود إذا نظرت إليه..» فجعل كلامه كله وارداً على الموجود في الخارج وليس على ما يقدّر في الذهن أو يتصور في العقل. فالتناقض ظاهر في إيراد هذه التقسيمات على المـوجود الممكن. لأنه ليس في خارج العقل إلا الموجود المتحقّق وجوده حسّاً وواقعاً.

ولو دقّقنا نظرنا في قول ابن سينا عن الممكنات.. بأنه إذا لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، لوجدنا أن صفة الإمكان لا تتحقق للممكن إلا إذا لم يقرن به شرط الوجود أو شرط العدم، ومعلوم من الواقع أن الممكنة حسب تصوره لا بدّ أن يقرن بأحد شرطي الوجود أو العدم. فإذا لم تكن له صفة الوجود ثانية إلا في حال تجرده عن هذين الشرطين والواقع أنه لا يتجرد مطلقاً عن الاقتران بأحدهما. فإنه حينئذ لا يكون ممكناً أبداً، بل لا بدّ أن يكون إما واجباً وإما ممتنعاً لاقترانه الضروري بشرط أحدهما، وحسب تفسير ابن سينا فإنه يكون قد جعل ما لا يمكن عدمه ـ بسبب اقترانه بشرط الوجود ـ واجباً سواء جعله واجباً بنفسه أو واجباً بغيره، وما كان واجباً ولو بالغير لا يكون ممكناً فوصف الممكنات في

حال وجود واجب الوجود ممتنع. والحق أن واجب الوجـود أزلي الوجـود وأبديه. فيلزم على رأيهم هذا امتناع وصف العالم والأفـلاك بأنها ممكنـة محدثة.

وإضافة إلى ما سبق فإن هذا التفسير لا يستقيم مع رأي ابن سينا في القول بقدم الأفلاك. لأنها عنده قديمة لم تزل. فكيف يستقيم هذا مع قوله بأنها ممكنة لم تزل. فأحد القولين يبطل القول الآخر. ولا بدّ له من أحدهما.

ولقد وجّه الرازي نقداً صحيحاً في كثير من جوانبه إلى هذه الطريقة. وأشار في كتابه «نهاية العقول»[1] إلى كثير من الأسئلة التي لم يجد لها جواباً عند ابن سينا ولا غيره. فإن طريقة الإمكان والوجوب تقوم عندهم على أساس أن الممكن لا بدّ له من سبب خارجي يبرزه إلى الوجود أو يبقيه على العدم. فيقول لهم الرازي: هل العلم بحاجة الممكن إلى سبب وجوده علم ضروري. أو استدلالي. ولا يمكن دعوى الضرورة في ذلك. لأن العقل يعرف الفرق الواضح بين قولنا إن الواحد نصف الاثنين وإن العلم بذلك ضروري. وقولنا إن الممكن يحتاج إلى سبب وإن العلم بذلك ليس ضرورياً. وأشار الرازي إلى أن أكثر العقلاء يجوِّزون وقوع الممكن بلا سبب. ولو كان العلم بذلك ضرورياً لما خالفه فيه أحد. وإذا علمنا أن الممكن عند الفلاسفة يتناول القديم والحديث، فإنه على ذلك لا يمكنهم إثبات الواجب إلا بعد إثبات الممكن الذي يقبل الوجود والعدم. وهذا الممكن لا يثبتونه إلا بإثبات الحادث الذي وجد بعد أن لم يكن والحادث يستلزم إثبات القديم. والقديم عند الفلاسفة صفة لا تختصّ بالواجب وحده بل قد تطلق على الممكن أيضاً لأنه عندهم ممكن لم يزل. فهم بذلك لم يثبتوا واجباً تختص به صفة القدم حتى يكون سابقاً على الممكن في وجوده ولو سبقا بالرتبة ليصحّ للعقل أن يقبل كيف يصدر الممكن عن الواجب. بل جعلوهما متسـاويين في القـدم رتبة وزماناً.

---

(١) مخطوط رقم ٧٤٨ دار الكتب المصرية ص ٧٨ وما بعدها.

ولم يتميز الواجب عند الفلاسفة إلا بأنه بسيط غير مركب لأن المركب يفتقر إلى أجزائه وما افتقر إلى أجزائه لم يكن مركباً. ومعلوم أن هذا النوع من الافتقار الذي أشاروا إليه ليس افتقار مفعول إلى فاعله ولا افتقار معلول إلى علة كما هو واضح في افتقار المحدَث إلى محدِث. وقد أشار أبو حامد الغزالي إلى عجز هذه الطريقة في الاستدلال عن إثبات الصانع وأنه موجود. وبين تناقض هذه الطريقة وقصورها في الاستدلال(1). وقال: إن هذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلى إبطال. وأشار إلى أن غاية هذه الطريقة إثبات واجب الوجود، ولكن لا يمكن نفي كونه جسماً إلا على طريقتهم في التوحيد التي يلزم عنها نفي الصفات الإلّهية الواردة في القرآن، كما أن هذه الطريقة مبنية على إبطال القول بالعلل والمعلولات التي لا نهاية لها. ولا يمكنهم القول بذلك مع قولهم بثبوت حوادث لا أول لها. لأنهم يقولون بنفي علل لا نهاية لها. وإذا صحّ ذلك منهم فلماذا يقولون بحوادث لها نهاية مع أنها معلولات لعلل ملازمة لها. أليس أحد القولين يبطل القول الآخر.

مفهوم التوحيد عند ابن سينا:

يقرر ابن سينا مفهومه لمعنى التوحيد في كثير من كتبه وخاصة رسائله الصغيرة ونخصُّ منها رسالته الأضحوية. وفي كتاب الإشارات يقول: إن الأول لا جنس له ولا فصل له ولا حدّ له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي.

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوِّماً له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمّ(2).

وفي مواضع أخرى من الإشارات يبيّن ابن سينا أن واجب الوجود واحد لا شريك له، ويشرح معنى هذه الوحدة على نحو ما نجده لدى

(1) تهافت الفلاسفة ص ١٥٣ ط دار المعارف سنة ١٩٥٨.
(2) الإشارات ٣ ـ ٥٣ طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٨ م.

أرسطو، حيث يقول: إن واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجد، ولكن قد ثبت بالدليل وجوده وإذن فهو متعيّن، وتعينه إما أن يكون لأنه واجب الوجود لذاته أو لغيره؛ فإن كان لذاته كان واحداً لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتها انحصر نوعها في فرد واحد.

ويشير ابن سينا في كثير من الكتب والرسائل الصغيرة إلى بعض الخصائص والصفات التي وجدها لدى أرسطو ويجعلها صفات لله تعالى ثم يتأوّل بعض آيات القرآن لكي توافق هذه التصورات العقلية التي ورثها عن أرسطو.

فواجب الوجود لا إمكان فيه بوجه ما، وإنما هو واجب الوجود من كل وجه.

وهو ثابت غير متغيّر، وهو أزلي وأبدي لأن وجوده من ذاته.

وهو بسيط لا تركب فيه بوجه من الوجوه، إذ لو تركب من جزءين أو أكثر لوجب أن تكون أجزاؤه متغايرة في نفسها ومغايرة له، أي للكل الذي تركب من أجزاء. وهذا تصور باطل.

ووجوده عين ماهيته، ولو لم يكن كذلك لكان إما جزءاً للماهية أو خارجاً عنها. وهذا تصور يؤدي إلى المحال في حقه.

والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكثّر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى مادة وصورة، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه، فلا يقبل الانقسام في المعنى ولا في الكمّ، لأن كل جسم محسوس لا بدّ أن يشترك مع غيره في بعض الصفات ويتميز عنه بصفات أخرى، وما به الاشتراك بين الأجسام غير ما به التمييز بينها، وهذا يؤدي إلى التركيب وقد ثبت فساده في حق واجب الوجود.

وبعد أن يستعير ابن سينا كل هذه التصورات العقلية المجردة من أرسطو حول ذات الله وحقيقته يصرّح لنا في أكثر من موضع بأن هذه الطريقة

في إثبات الوحدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولاً في العقل حين يقول: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف[1].

ويتّضح من مقارنة موقف الكندي والفارابي وابن سينا في تصورهم للوحدانية بموقف أرسطو مدى تأثر هؤلاء الفلاسفة بتصوّر أرسطو للمحرّك الأول. فهم قد نقلوا الصفات والخصائص التي ارتضاها أرسطو لمحرّك العالم وحاولوا أن يطبقوها على الله مع شيءٍ من التوفيق بين هذه التصورات العقلية المجردة وبين الصفات الحقيقية التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم.

والذي يلفت النظر هنا أن تصورهم للوحدانية كان يحمل نفس المعنى الذي أشرنا إليه في موقف أرسطو. وهو وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركبها من أجزاء، ووحدة الفعل أو الأثر. وإذا كانت علاقة المحرّك الأول بالعالم عند أرسطو تقتصر على تحريك العالم فقط فإنها عند فلاسفة الإسلام قد تجاوزت مجرد التحريك إلى الخلق والإيجاد من العدم، على نحو يختلف فيما بينهم في ذلك فإن بعضهم يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ليفسّر بها صدور العالم عن الله[2]، وبعضهم لا يأخذ بها.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدي فإن موقف القرآن كان على النقيض من ذلك. فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بصفات تجعله واقعاً وحقيقة متعينة موجودة وثابتة في نفس المؤمن به، فهو

---

(١) انظر في موقف ابن سينا: الإشارات ٣، ٥٣ ـ النجاة ٣٧٤ طبعة الكروي سنة ١٣٣١ هـ؛ عيون الحكمة لابن سينا طبعة إستانبول ص ٥١، رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا ص ٤٤ طبعة دار الفكر العربي.
(٢) كالفارابي وابن سينا.

حيّ قيّوم، خالق رازق، مُحيي ومُميت ومع كل شيء في كونه، يجيء يوم القيامة والملك صفّاً صفّاً، وهذه المعاني قد تلقّاها المسلم عن الرسول فآمن بها واستقرت فطرته عليها، وهي كلها صفات تجعل لذات الله وجوداً خارجاً عن التصور العقلي ومستقلاً عنه، ومن هذا الإحساس بالوجود الخارجي لذات الله نجد المؤمن يتوجه بالدعاء إلى ذات خارجة عنه ومستقلة في وجودها عن مجرد التصوّر الذهني، ومن هذه الذات المتعينة في الخارج الحسي يستمد المؤمن الرغبة في لقاء الله أو الخوف منه.

فليس وجود الله مجرد فكرة عقلية طارئة على الذهن، ولا هو تصوّر عقلي لا مدلول له خارج العقل. ومن هنا وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير كان لا بدّ من التوفيق بينهما كما سبق.

النمط الأول: ويتمثل في الفكر اليوناني الوافد إليهم وما حمله من تصورات أرسطية عن المحرّك الأول للعالم.

النمط الثاني: ويتمثل في النصوص القرآنية وما تحمله من صفات الله تعالى تجعل وجوده حقيقة ثابتة ومقررة في النفس وليس مجرد تصوّر عقلي كما هو الشأن لدى أرسطو.

ولقد قام فلاسفة الإسلام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة جعلوا خلالها للقرآن ظاهراً مقروءاً هو نصيب الجمهور والمناسب لعقولهم، ويعتبرون أن هذا الظاهر رمز ومثال فقط للمعنى الحقيقي الباطن وراء هذا الظاهر، وجعلوا الوحي رمزاً لمعانٍ لا يستطيع الجمهور أن يتقبلها عارية عن هذا اللون من التمثيل الذي يناسب طبائع الناس، ومن هنا فلقد تحولت لغة الأنبياء على يد الفلاسفة إلى لغة رمزية يفهم منها الفلاسفة والخواص المعنى المراد، أما عامة الناس فيفهمون ظاهر المعنى على أنه تمثيل لهم بما يناسب عقولهم ولكنه لا يعبّر في حقيقته عن المعنى المراد، ولقد أشار ابن سينا إلى ذلك صراحة حين قال: فالمشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً ولفظه إيحاءً كما يذكر أفلاطون

في كتاب النواميس أنّ مَن لم يقف على معاني رموز الرسول لم ينل الملكوت الإلّهي[1].

لقد وضّح ابن سينا موقفه من قضية التوحيد حين أشار إلى أن موقف القرآن منها لم يكن إلا تشبيهاً صرفاً، وما كان يمكن غير ذلك حتى تناسب لغة القرآن عقول الناس وفطرهم، وفصَّل القول في ذلك في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» حيث يقول:

«ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع، موحداً مقدساً عن الكمّ والكيف، والأين والمتى، والوضع والتغيّر، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمّي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصحّ الإشارة إليها أنها هناك ممتنع إلقاؤها إلى الجمهور. ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلاً. ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ولم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصّل».

وعلى هذا النحو يصوّر لنا ابن سينا مذهبه في التوحيد وتصوره لمعنى الوحدانية ولا يجد القارىء صعوبة لكي يدرك ما في هذا التصوّر من أثر أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلاً: فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيّم. المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟ وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عالِم بعلم قادر بالذات أو قادر بقدرة واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. . .

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا ص ٨٩.

ولعمري لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم... لكلفه شططاً وأن يفعل ما ليس في قوة البشر» ويصل ابن سينا إلى القول بأن ظاهر الشرائع ليست حجة في هذا الباب مطلقاً.

(جـ) نقد الموقف الفلسفي

لقد تصور الفلاسفة معنى الوحدانية على أنها تعني البساطة وعدم التركيب من أجزاء تتكون منها الذات الإلٰهية، كما تصوروها أحياناً على أنها تعني وحدة الفاعل في العالم، ولا شك أن هذا التصور العقلي متأثر بما في عالم الشهادة من مفاهيم إنسانية حاول الفلاسفة أن ينزِّهوا الله عنها، ونحن لا نشكّك في نوايا الفلاسفة المسلمين أو عقائدهم فهذا أمر موكول إلى الله، إلا أن هذا التصور الأرسطي لمعنى الوحدة قد فرض على الفلاسفة موقفاً يتنافى مع الموقف الديني المتمثّل في تصوير القرآن الكريم لهذه القضية، ذلك أن الفلاسفة قد تصوروا الذات الإلٰهية مجردة عن كل صفة تجعل لذات الله وجوداً خارجياً ومستقلاً عن التصوّر العقلي، فعندهم أنه «معقول الذات...» وما كان هذا حكمه فهو عاقل لذاته، فهم لم يفهموا الوحدانية على ما جاءت في القرآن بمعنى نفي الشريك لله في عبادته. ونفي أن يكون هناك ندٌّ أو ضد له في الوجود. بل ذهبوا في تفسيرها إلى أنها تعني البساطة وعدم التركب في ذات الله. فجعلوه ماهية بسيطة معقولة في الذهن. مجردة من كل شيء قد يؤدي إلى تحقّق الوجود الخارجي واستقلاله عن التصور العقلي، فذاته مجردة وبسيطة، فهو واحد من كل وجه، فهو في ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها. «ولا جنس له. ولا فصل له. ولا نوع له»[2].

هكذا تصور الفلاسفة وحدانية الله تعالى التي وصف نفسه بها، وقد

(١) الإشارات ٣ ـ ٥٣.

(٢) انظر في ذلك فصول الحكم للفارابي من المجموع ١٢٣ ـ ١٣٩ والإشارات ١٣ ـ ٥٣ والنجاة ٣ ـ ٣٦٩ ـ ٣٨٣.

فسروا الصفات الإلهية الواردة في القرآن بأنها أعراض أو أبعاض وقالوا لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال، ومن هنا قالوا بنفي الصفات. ومعلوم أن القرآن قد اكتفى في وصف الله بالوحدانية بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

والفلاسفة قد بنوا مذهبهم في وحدة واجب الوجود على حجتين:

الأولى: أنه لو كان هناك إلهان واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو تمام الماهية. وامتاز كلٌّ منهما عن الآخر بما يخصّه تحقيقاً لمعنى الإثنينية. ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز والافتراق. فيكون واجب الوجود مركباً مما به الاشتراك ومما به الافتراق، والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب.

الثانية: أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كلٌّ منهما عن الآخر بما يخصّه لزم أن يكون المشترك معلولاً للمختص. وهذا باطل هنا. وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضاً للواجب أو معروضاً له. وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً للواجب. وهذا محال. لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

وإذا كان أحدهما لازماً للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وُجدت العلة وجد المعلول. فيلزم أنه حيث وُجد المشترك وُجِد المختص. والمشترك في هذا وذاك، فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك وما يختص بذاك في هذا.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو:

كيف يستقيم هذا التصوّر التجريدي لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وَصَف الله نفسه به في القرآن من أنه خالق قادر. وفعّال لما يريد واستوى على عرشه ويجيء يوم القيامة؟

أليست هذه الصفات تؤدي إلى الكثـرة ولو بـالاعتبار عـلى مذهب هؤلاء؟!!

ثم أليست هذه صفات تؤدي إلى التركيب ـ ولو في الذهن ـ وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافي البساطة؟.

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذه التساؤلات أن القرآن جاء ليخاطب الجمهور بما يفهمـون مقربـاً إليهم ما لا يفهمـون بضرب الأمثلة المقـرّبة للأفهام. فهذه الصفات ليست حقيقية وإنما هي أمثلة حسيّة للعوام لكي يفهموا معنى الخطاب الإلّهي وفي حقيقة الأمر فإن الله عندهم عاقل لذاته ومعقول لذاته، وعلى هذا التفسير فقد نفوا جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه، وتأولوا آياتها حسبما شـاءت لهم أهواؤُهم وأرجعـوا جميع الصفات إلى صفة العلم وقالوا: إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعـالم ومعلوم كما أنه عشق وعاشق ومعشوق.

ولا بدّ أن نفرّق هنا بين ما يمكن أن يتصور في الذهن وبين ما يوجد في الخارج، فليس كل مـا يتصوره الإنسـان في ذهنه يمكن تحققـه خارجـاً. والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصوره العقل ممكناً يجوز أن يتحقق وجوده في الخارج. وليس الأمر كذلك.

ولو افترضنا أن ما تصوروه حقّاً فيمكن مَعارضة حجتهم بنظيرها. فمثلاً يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التي يشترك فيها الواجب والممكن. لأنه من المعلوم أن كل واحد من الوجودين (الواجب والممكن) يمتاز عن الآخر بخصوصيته. مع أنهما يشتركان في مسمّى الـوجود ويلزم عـلى أصلهم أن يكون الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز وهم يرفضون ذلك.

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة والمعاني المشتركة التي لا توجد إلا في الذهن.

وحقيقة الأمر أن الشيئين الموجودين في الخارج لم يشرك أحدهما الآخر في شيء ما من خصائصه لا في وجوده ولا في ماهيته. وإنما تقع المشاركة بينهما في المعاني الكلية المطلقة. وهذه المعاني المطلقة والكلية لا توجد في الخارج بحال من الأحوال. وإنما يتصور وجودها في الأذهان فقط، أما في الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك بين شيئين. وإنما تقع الشركة بينهما في المعنى المقصود ذهناً وعقلاً فقط.

ولو تنبّه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي الحسّي لعلموا أن الوجود يكون عامّاً وخاصّاً: فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا في الأذهان فقط. أما في الخارج فلا يكون إلا خاصّاً ومتحققاً في أفراده وهذا لا تقع فيه الشركة بحال. بل يختص كل فرد مما يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصّه من ذلك الوجود. فالفلاسفة قد اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، وتوهموا أن كل ما يمكن تصوّره عقلاً يجوز أن يتحقق خارجاً، وبنوا على هذا التصوّر أن قالوا بنفي جميع الصفات الإلّهية عنه تعالى، وتأوّلوها على معنى السلب والإضافة أو ما هو مركب منهما. وقالوا إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين له، ولا متى، وفسّروا علمه بمعنى عدم الجهل. وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم في الصفات. وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التي اعتمدوها في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته.

والأدلة التي استدلوا بها على مذهبهم في التوحيد لا تصلح دليلاً على وحدانية الله وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلي الذي أثبتوه. وفرق كبير بين مطلوب الأنبياء من قضية التوحيد ومطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ويحاول ابن سينا أن يجد لمذهب الفلاسفة في التوحيد إشارة ولو خفيّة في القرآن فيتساءل مع نفسه:

«فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذي يدعو إليه هذا

الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة[1]».

«وهل هو عالم بالذات أو بعلم. قادر بالذات أو بقدرة»[1].

«وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. تعالى الله عنها. أنه «لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»[2].

«ولو كلّف الله رسوله أن يلقي حقائق هذه الأُمور إلى الجمهور لكلّفه شططاً. ثم هبك الكتاب العزيز جاء على لغة العرب في الاستعارة والمجاز فما قولهم في الكتاب العبراني وقد جاء تشبيهاً كلمة»[3].

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكناية فإن «هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنىً واحداً مثل آيات المجيء والإتيان»[4].

هذه النصوص توضّح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به في التوحيد ويمكن أن نلخّص مذهبه في ذلك فيما يلي:

أولاً: لم يرد في القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد في ذلك بيان مفصل.

ثانياً: لم يفصّل القرآن القول في علاقة الذات بصفاتها. ولا وضّح القول في: هل هو عالم بالذات أو بعلم. قادر بالذات أو بقدرة.

(١) الرسالة الأضحوية ٤٨.
(٢) الرسالة الأضحوية ٤٥.
(٣) الرسالة الأضحوية ٤٩.
(٤) الرسالة الأضحوية ٤٧.

ثالثاً: لم يبيّن لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلاً للكثرة. أم هو واحد على كثرة أوصافه.

رابعاً: إن حقائق هذه الأُمور لا يجوز الإفضاءُ بها إلى الجمهور. والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون مقرِّباً إليهم ما لا يفهمون بالرمز والمثال، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله تقريباً للأفهام ولذلك فلا يحتجّ به في هذه القضية.

ولو تأملنا المقالات التي أوردها ابن سينا في رسالته الأُضحوية ليستدل بها على صحة مذهب الفلاسفة في قضية التوحيد لوجدنا أنها ليست عقلية ولا شرعية، وإنما هي من بنات أفكار الصابئة واليونان.

فما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد الذي قال به هو والفلاسفة المشّائين، كلام صحيح. ولو كان ما ذهب إليه ابن سينا والفلاسفة في تصورهم لحقيقة التوحيد حقاً، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء ولا في كتب الله المنزلة إشارة إليه، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم.

وصحيح ما ذهب إليه ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن إشارة إلى ذلك التصوّر للتوحيد، وهذا دليل واضح على بطلان مذهب ابن سينا والفلاسفة، ولو كان حقّاً ما ذهب إليه هؤلاء لكانت الرسل أسبق منهم بالإشارة إليه.

وقول ابن سينا: هل هو عالم بالذات أو بعلم، قادر بالذات أو بقدرة. فهذا كلام مبتدع في دين الأنبياء، ولم نكلَّف معرفة ذلك، ثم هو كلام مجمل. فإن الذات التي لا تكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم، وإن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها، إنما هو تقدير ممتنع تحققه في الخارج. فلا يكون وجودها إلاّ على سبيل الفرض الذهني والتقدير العقلي فقط. أما أن تكون هناك في الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم، فهذا ما لا وجود له، ولا

يصحّ ذلك عند أصحاب العقول الصريحة. ولفظ الذات إذا أُطْلِقَ، فإنه يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات. لأن كلمة ذات تعني الصفة والموصوف معاً، فيقال ذات كذا، أي صاحبته.

أما قوله: «هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة». فهذا تلبيس على عقول الناس. وابن سينا وأصحابه يطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيراً للسامع عنها. والكتب المنزلة من عند الله مليئة بالصفات التي وصف الله نفسه بها. وإطلاق هذه الألفاظ القبيحة مثل التركيب والتجسيم لا يفيد شيئاً، لأنّا لا نترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان وإن هي إلّا أسماءٌ سمّيتموها أنتم وآباؤكم».

وتنزيه الرب عن صفاته تحقيقاً لمعنى الوحدة التي أرادوها كتنزيه المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول: «اسجدوا للرحمن»، فقالوا منكرين «وما الرحمن». ومعلوم أن الاسم العلم لم ينكره أحد، ولو كانت أسماؤه أعلاماً مجردة ولا تدل على صفات مشتقة منها، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار، وإنما أنكر هؤلاء الصفة لما فيها من معنى، فعاب القرآن عليهم ذلك، فما بالك بمن نفى جميع الصفات مدّعياً أنها تنال من وحدانيته.

وما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن قد ورد تشبيهاً كله، واستشهاده على ذلك بالكتب العبرانية، فإن هذا لا يفيد شيئاً، بل هذا من أعظم الحجج على نفاة الصفات، وهذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد. لأنه من المعلوم أن موسى جاء بالتوارة قبل بعثة محمد ولم يأخذ عن محمد شيئاً.

وكلُّ من عرف حال محمد، آمن بأنه لم يأخذ عن موسى شيئاً ولا عن أهل الكتاب وإنما جاء مصدقاً لما معهم من الحق. فإذا أخبر محمد بمثل ما أخبر به موسى، وكان الرسولان من عند مرسِل واحد من غير تواطؤ فيها

بينهما، كان هذا دليلاً على صدق كلٍّ منهما فيما أُرسل به من الصفات الإلٰهية.

وإذا أخبر الرسول العربي بما في التوراة من الصفات، كان ذلك دليلاً على أن ما فيها من الصفات مما يوافق القرآن، ليس مما كذبه أهل الكتاب.

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء واحدة.

ومعلوم أن تصوّر وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذي ذهب إليه ابن سينا، لا أصل له في كتاب ولا سنّة، وهما مصدرا الاعتقاد وقطب الرَّحى في ذلك الأمر الأهم. وسوف نرى أن موقف القرآن ومقصوده من التوحيد على غير ما أراده الفلاسفة وتصوروه بعقولهم كما أنه يختلف أيضاً عن موقف علماء الكلام ومقصودهم كما سترى في المبحث التالي.

* * *

موقف علماء الكلام

١ ـ المعتزلة ومنهجهم في الصفات الإلهية

جعل المعتزلة أصول مذهبهم خمسة أصول: العدل، التوحيد، القول بالمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنفاذ الوعيد.

ولكي تسلم لهم هذه الأُصول الخمسة عمدوا إلى النصوص الخاصة بها فتأولوها على مذهبهم. فلكي يسلم لهم مذهبهم في «العدل» أنكروا القضاء الأزلي، الذي عبر عنه القرآن بقوله: ﴿وكلَّ شيءٍ أحصيناه في إمام مبين﴾ [يس: ١٢] وقوله ﷺ: ما من نفس إلا وقد كتب مقعدها من الجنة ومقعدها من النار... الحديث. وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وقالوا: إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال الكامل عن قدرة الله وإرادته ومشيئته، وأن الشرور والمعاصي التي يضج بها هذا الكون ليست مرادة لله، لأنها قبائح والله تعالى لا يريد القبائح لأن إرادة القبيح قبيح، والله منزه عن ذلك.

وهم في فهم هذه القضية قد خالفوا أهم قاعدة بني عليها دين المسلمين وهي: «ما شاءَ الله كان وما لم يشأ لم يكن» وأن كل شيءٍ فهو مخلوق لله تعالى لأنه: ﴿خالق كل شيءٍ﴾ ثم عمدوا إلى النصوص التي احتج بها «الجبريّة» أنصار «جهم بن صفوان» فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم في خلق أفعال العباد[1].

(١) انظر في أفعال العباد عند المعتزلة: الملل والنحل ١ ـ ٦٦ طبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

«والمعتزلة» في تفسيرهم للعدل الإلهي جعلوا حكمة الله قاصرة على مجرد الثواب والعقاب على أفعال العباد، وليس الأمر كذلك، فإن حكمة الله في أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكوني كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدي إلى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها على سبيل التفصيل.

فتفسير أفعال العباد يجب ألا يكون قاصراً على مجرد الثواب والعقاب بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولاً واتساعاً.

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب في أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشاعرة قالوا بالجبر المطلق، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقاً بين الرأيين إلا أن هذه النظرية ليست في التحليل الأخير إلا تفسيراً جديداً لمذهب الجهم في الجبر، وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالاً لتأويل الفريقين، كل حسب مذهبه ورأيه في الجبر والاختيار[1].

وإذا كان الخطب في أفعال العباد قاصراً على طرفي الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مداه في الآيات التي تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، فالمعتزلة وقد سموا أنفسهم بأهل التوحيد سلكوا في تفسير التوحيد مسلكاً غريباً ومبتدعاً في الإسلام، حيث قالوا بنفي صفات الباري تعالى سواءٌ في ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال، فأَبو الهذيل العلاف ذهب إلى أن علم الله هو الله، ونفى أن يكون الله عالماً بعلم حديث أو قديم[2].

وجميع المعتزلة ينكرون الرؤية في الآخرة، وعندهم أن من قال: إن الله

(١) انظر نقد الأستاذ المرحوم الدكتور محمد قاسم لمدارس علم الكلام في مقدمته لمناهج الأدلة ١٩٦٤ م.
(٢) الانتصار للخياط ١٠٨، ١٢٣.

يرى في الآخرة بالأبصار على أي وجه فمشبِّه، والمشبِّه عند أبي موسى المردار كافر[1]. ويذهب القاضي عبد الجبار في المغني إلى أن نفي الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقدم[2]. والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة في نفي صفة الرؤية أنه لو كان مرئياً لوجب أن يكون من أجناس المرئيات في الشاهد[3]. وهكذا كان تفسيرهم لجميع الصفات الخبرية، كالمجيء والاستواء والنزول.

ولقد لجأ «المعتزلة» في تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة، وبين ما يجب في حق الله تعالى وفي حق الإنسان فقالوا:

١ ـ إن الله لو وُصف بصفة ما، للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ومحتاجاً إلى من يكمله بهذه الصفة، وللزم افتقاره إليها وهو محال.

٢ ـ لو وُصف بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة في الذات الإلهية، حيث يكون هناك صفة وموصوف.

٣ ـ لو وصف بصفة ما للزم تبعاً لذلك أن تشاركه هذه الصفة في معنى القدم، ولزم تعدد القدماءِ، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة، وهم يقولون بقديم واحد، ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه، أو تأويلها بما يؤدي إلى تعطيلها، حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهم جميعاً متفقون على مقالة النفي إلا أنهم يختلفون في تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الإلهية، فبينما يرى «واصل بن عطاءٍ» القول بنفي جميع الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة، نرى بعض

---

(١) الانتصار ٦٨.

(٢) انظر المغني للقاضي عبد الجبار ٤ ـ ٣٤١ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥ م.

(٣) المغني ٤ ـ ١٢٩.

أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

فأبو علي الجبائي أرجع جميع الصفات إلى صفتي العلم والقدرة وقال بأنها صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة.

أما ابنه أبو هاشم فاعتبرهما حالين للذات الإلٰهية. بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما.

وأبو الحسين البصري أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية، وذلك كما يقول «الشهرستاني» عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته.

أما «أبو الهذيل العلاف» فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوهاً للذات، لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أي وجه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة في القدماء، وبعد أن يسوي بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول «الشهرستاني» هو مذهب النصارى في أقانيمهم[1]، وسار «المعتزلة» بمذهبهم في النفي إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرها ضرراً حين أعلن «معمَّر المعتزلي»: أن الله لا يعلم ذاته، ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد والكثرة[2].

وجعلوا إرادة لله للشيءِ معناها خلقه للشيءِ، وإرادته لفعل من أفعال عباده معناه أمره بهذا الشيءِ، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على

(١) انظر الملل والنحل ١ - ٦٤ - ٧٧، مقالات الأشعري ١ - ١٩٨ ثم انظر المغني ٤ - ١٢٩، ٣٤١، الانتصار ١٠٨، ١٢٣.
(٢) الملل والنحل ١ - ٤٧ - ٤٨.

سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد[1]، ونفوا السمع والبصر والكلام لأنها عندهم أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة، وجعلوا معنى سمعه: أنه عليم بالمسموعات، ومعنى بصره: أنه عليم بالمبصرات، ومعنى كلامه: أنه خالق له.

ومذهب المعتزلة في مجموعه قد مر بمراحل تطورية في قضية الصفات، بالنسبة إلى عدد هذه الصفات، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات، فبينما يرى «واصل» القول بنفي جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول «الجبائي»، أو إلى صفة واحدة كما يقول «أبو الحسين البصري» أو إلى ثلاث صفات كقول «العلاف».

وبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند «الجبائي»، نرى ابنه «أبا هاشم» يجعلها أحوالاً للذات، في حين أن «العلاف» يجعلها وجوهاً للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفي فقط.

يقول «الشهرستاني» مؤرخاً لمقالة النفي عند المعتزلة: . . . «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قاله أبو هاشم. . .».

أما «أبو الحسين البصري» فقد ردهما إلى صفة واحدة هي صفة العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة، فالصفات ليست معنى زائداً وراء الذات، بل هي ذاته عينها، وترجع كلها إلى السلوب، أو الإضافات[2].

(١) الملل والنحل ١ - ٣٧ - ٣٨.
(٢) الملل والنحل ١ - ٦٤ - ٧٧.

وليس معنى ذلك أن «المعتزلة» ينكرون الصفات الإلٰهية، بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه في كتابه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصمم، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجاً عن السنة وشذوذاً عن الجماعة، وعرفوا في دوائر الفكر الإسلامي بالمعطلة والنفاة.

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلٰهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول، لأنهم لم يتصوروا ذاتاً بلا صفات، لأن الذات بلا صفات هي عدم محض لا وجود له، ثم ماذا يقال في هذه الآيات المتكررة في «القرآن» التي جاءت فيها الصفات في أكثر من صورة، مرة في صورة الفعل ماضياً أو مضارعاً، ومرة في صورة المصدر، ومرة في صورة اسم فاعل، وصيغ المبالغة والمشتقات، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة، وعليم بذات الصدور وعلّام الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أنثى، وهكذا في معظم الصفات. ماذا يقال في تلك الصفات؟ وماذا يقال عن تكررها وتعدّد مواردها وصورها في كتاب الله؟ وإذا كان موقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثّل في نفيهم لها، إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها، مثل استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه، ونزوله إلى سماءِ الدنيا، ومجيئه يوم القيامة والمَلَكُ صفاً صفاً، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه، ولن يأتي يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون أبداً، وردوا الأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك الصفات.

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج، فتعسّفوا في التأويل واضطربوا في التخريج وحمّلوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تتحمله، لكي تسلم لهم مقالة النفي، والخطب يكون سهلاً لو أنهم صرحوا بمقالة النفي على أنها رأيهم الخاص، قد توصلوا إليه بناءً على اجتهادهم أنفسهم، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإسلام الذي جاءَ به

«محمد - ﷺ -» ولما نظروا في دين الله وكتابه رأوا أنه في جميع آيات الصفات على الإثبات قولاً واحداً، فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهراً بقوة السيف، كما حدث في عصر المأمون.

لقد استسلم «المعتزلة» في موقفهم هذا إلى منطق مضطرب في تصور الحقائق الغيبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشري أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعاً في ذلك، فالأشاعرة خاصة المتأخرين منهم الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم في نفي الصفات الخبرية، وتأولوها على رأيهم، ويرجع السبب في نفي هذه الصفات لدى علماءِ الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً.

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم في النفي والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال الذي تصوروه في حق الله تعالى، إلا أنهم جميعاً قد أخطؤوا في تصور هذا الكمال وأخطؤوا في تفسيرهم لمعناه إذ كان عليهم أن يفرقوا في تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلٰهية وحقيقة الإنسان، وبين ما ينبغي تصوره في حق الله وبينه في حق الإنسان، فلا ينبغي أن نتخذ المقياس الذي نقيس به في عالم الشهادة ونطبقه في عالم الغيب.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، فما علينا في ذلك إلا أن نقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سمواً وكمالاً ورفعةً، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلٰهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى في ضوءِ صفاتنا نحن وتصورنا لها؟.

أليس في ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟

وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به في كتابه، متمثلاً في صفاته التي ارتضاها لنفسه فأيها أكثر قبولاً لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد في كتابه، أم نتقبله منفياً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه؟.

وهل المعتزلة كانوا في ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟.

أليس في مقالة النفي تجهماً في حق الله تعالى وتجهيلاً لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفي؟.

لقد تابع المعتزلة في ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات «الجهم بن صفوان» في النفي وجذبوا إلى صفوفهم متأخري الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدي إلى تعطيلها عما دلت عليه.

ب ـ منهج الأشاعرة

لقد كان «أبو الحسن الأشعري» يثبت جميع الصفات كماوردت في القرآن بلا تأويل ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدي إلى الكثرة أو تعدد القدماءِ.

يقول «الأشعري» في «الإبانة...» قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ـ عز وجل ـ وسنة نبينا ـ ﷺ ـ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به الإمام «أحمد بن حنبل» ـ نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون... وجملة قولنا: إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له وجهاً كما قال: ﴿ ويبقى وجهُ رَبِّكَ ذو الجلال والإكرام﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال: « خَلقْتُ بيَديَّ » ، وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿ تجري بِأَعْيُننا ﴾ وأن من زعم أن أسماءَ الله

غير الله كان ضالاً، وأن لله علماً كما قال: ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ ونثبت لله سمعاً وبصراً، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أن الله الذي خلقهم هو أَشَدُّ منهم قوة ﴾ [فصلت: ١٥] والأشعري لم يفرق في هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها بل أثبتها جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به «ابن حنبل».

وفي رسالة الأشعري إلى أهل الثغر(٢) نجده يرد تأويلات المعتزلة: فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر، لأنه ـ عز وجل ـ لم يزل مستولياً على كل شيءٍ، وأن يده غير نعمته وقدرته وأن علمه غيره.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً وكذباً، ألا ترى أن وصف الله ـ عز وجل ـ للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما لم يكن له إرادة في الحقيقة كان مجازاً، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماءِ هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً.

هذا هو منهج «الأشعري» في إثبات الصفات في «الإبانة»، «ورسالة أهل الثغر» فهو يثبت الصفات على طريقة السلف والمحدثين فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها ولا يرد حديثاً بدعوى أن ظاهره يخالف ما يراه العقل، بل كان مذهبه في ذلك هو ما ذهب إليه الإمام «أحمد بن حنبل» ومانطق به الكتاب والسنَّة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعري في «اللمع» قد سلك منهجاً في

---

(١) الإبانة في أصول الديانة للأشعري ٨ ـ ١٠ ط المنيرية ١٩٢٩ م. وقد حققتها مؤخراً الأستاذة الدكتورة فوقية حسين ط دار الأنصار.

(٢) مصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية رقم ١٠٥ توحيد.

الصفات يخالف منهجه في «الإبانة»، و«رسالة أهل الثغر» لأنه لجأ في اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة في الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة في الصفات، فهو لم يحاول في «الإبانة» و«رسالة أهل الثغر» أن يستدل على صفة ما بدليل عقلي أو منطقي، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد ارتضاها لنفسه ووصف نفسه بها، أما في اللمع فلقد سلك فيه الأشعري طريقة حدوث الحادثات وتقلبها بين الوجود والعدم وتغيرها من حال إلى حال وتألفها من أجزاء مناسبة لوظيفتها مستدلاً بذلك على وجود الصانع حيث يقول: «فإن سأل سائل ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبِّراً دبَّره؟».

قيل الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر على أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة فدل ذلك على أنه قبل تكامله واجتماع قوته وعقله كان عن ذلك أعجز.

ورأيناه طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، ولو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويعيد نفسه إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك... فدل ذلك على أنه ليس هو الذي نقل نفسه من حال إلى حال ودبر ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال لغير ناقل ولا مدبر.

ويضرب الأشعري أمثلة محسوسة من الواقع ليؤكد فكرته على أن كل فعل أو صنعة لا بد لها من صانع فالقطن مثلاً لا يصير نسيجاً ولا ثوباً بلا ناسج ولا صانع. وكذلك الحجارة لا تتحول إلى قصر مشيد بلا بنّاء. فإذا كان الأمر هكذا في عالم المحسوسات فإن تحول النطفة إلى علقة ثم مضغة ثم تكون لحماً وعظاماً أولى أن يدل ذلك على صانع صنعها ورعاها في تحولها بين تلك الأطوار المختلفة.

ومنهج الأشعري في اللمع في هذه القضية مبني على مقدمتين:

الأولى ما أشار إليه من تبدل أحوال المخلوقات بناء على تبدل أعراضها وصفاتها. وهذه الطريقة أقرب إلى منهج القرآن من طريقة المتأخرين من الأشاعرة. وقد أشار القرآن إلى هذا المنهج في الاستدلال في أكثر من آية. قال تعالى: ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة. فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً. فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر. فتبارك الله أحسن الخالقين﴾(١).

وقال سبحانه: ﴿ الله الذي خلقكم من ضَعف ثم جعل من بعد ضَعف قوة. ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة ﴾(٢).

المقدمة الثانية أن تبدل أحوال الموجودات دليل على تبدل أعيانها. وهذه المقدمة أشار إليها الباقلاني في شرحه لكتاب اللمع وبين أن أستاذه قد ضرب الأمثلة بالقطن واللِّبن ليقرب هذه لقضية من عقول الجمهور، وفصل القول في أن جواهر الموجودات لا ذوات لها مستقلة عن أعراضها التي هي أحوالها وصفاتها وأن جواهر الموجودات لا توجد أصلاً إلا مع وجود أعراضها.

وذلك الاختلاف في المنهج بين «الإبانة» «واللمع» يدعونا إلى القول بأن الأشعري قد مر بمرحلتين في موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداهما عن الأخرى، وبالتالي فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه في الصفات، فهو في الإبانة والرسالة سلفي وحنبلي يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفاً لهم كل المخالفة، وفي «اللمع» يبدو معتزلياً في منهجه في الصفات، معرضاً عن طريقة السلف ومنهجهم، والأشعري لم ينقض في اللمع رأياً أو قولاً ذهب إليه في الكتابين الآخرين. ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة «اللمع» وهذين الكتابين يدعونا إلى التساؤل: أيُّ هذه الكتب يمثل

---

(١) المؤمنون : ١٤.

(٢) الروم: ٥٤.

مذهب «الأشعري» تمثيلاً صحيحاً؟ مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعري على المعتزلة.

ونحن نعلم أن «الأشعري» تتلمذ على المعتزلة فترة طويلة، وكان شيخه «أبا علي الجبائي» ثم ترك الاعتزال، ونهض ذاباً عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث، مفنداً آراء المعتزلة ومبطلاً أدلتهم، فالمتوقع أن يكون الأشعري في هذه الفترة من حياته الفكرية التي ترك فيها مذهب الاعتزال، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب «الإبانة» وكتاب «رسالة أهل الثغر» ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة، فيكون كتاب «الإبانة» يمثل رد فعل لمناهضة الأشعري مذهب المعتزلة، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة.

ومما يؤيد ذلك ما يقوله «ابن خلكان» في ترجمة الأشعري: «إن الأشعري قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع، ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرِّفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم، إنما تغيبت عنكم هذه الفترة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيءٌ، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبي هذا».

يقول ابن خلكان: «وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين»(٢).

(١) نشرة الدكتورة حمودة غرابة ١٩٥٥ م.

(٢) ابن خلكان: ٢ - ٤٤٦ - ٤٤٧ ط السعادة بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ١٩٤٩، الفهرست لابن النديم: ١٨١ من سلسلة روائع التراث العربي ط لبنان، وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد في كتابه «دراسات في الفرق والعقائد» ١٣٦ مع بعض الزيادات هام رقم ٦ ط بغداد.

فإذا صحت هذه الرواية يجوز لنا القول: بأن «الإبانة» من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة، لأنه الكتاب الوحيد الذي وضعه على طريقة أهل الحديث، فيكون أسبق من كتاب «اللمع» الذي يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعري. ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التي عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتفنيد آراء المعتزلة.

فكتاب «اللمع» يمثل مرحلة تطورية في مذهب الأشعري نفسه نحو منهج المعتزلة، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذي طرأ على مذهب الأشاعرة في مجموعه، والذي نلحظه لدى متأخري الأشاعرة، من أمثال الجويني والباقلاني والغزالي والرازي والآمدي وابن العربي (أبو بكر) وابن فُورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلى منهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعري ومنهجه، فهم لم يقفوا عند الأخذ بما جاءَ به الكتاب والسنة بدون تأويل، بل جرهم مذهب الاعتزال في الوقت الذي اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطور الذي طرأ على مذهب الأشعري نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعرة من أمثال الغزالي والرازي وغيرهما.

وابتداءً من الباقلاني نجد أن دليل الأشاعرة على وجود الله قد أخذ مسلكاً يختلف في تفاصيله عما أشار إليه الإمام أبو الحسن الأشعري في اللمع وفي الإبانة.

فلقد اختفى من معظم كتب المتأخرين من الأشاعرة ذلك الأسلوب اللين السهل القريب إلى الفطرة ليأخذ مكانه أسلوب الجدل والحوار اللفظي.

وقد انتقلت هذه الطريقة إلى الرازي فأخذ بها في معظم كتبه وكان أكثرها تفصيلاً وإيضاحاً هو ما شرحه في «نهاية العقول» حيث ذكر أن الطرق التي يثبت بها العلم بالصانع خمس طرق:

الأول: الاستدلال بحدوث الذوات. كالاستدلال بحدوث الأجسام المبني على حدوث الأعراض كالحركة والسكون. وامتناع ما لا نهاية لـه.

الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام وافتقارها إلى الواجب. وهذه طريقة الفلاسفة كما سبق أن أشير إلى ذلك.

الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع. سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة. قديمة أو محدثة.

المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع. كصيرورة النطفة إنساناً. لأن ذلك حادث وهو ليس في مقدور أحد من العباد. فلا بد له من فاعل.

ولعل سائلاً قد يسأل ما الفرق بين طريقة الاستدلال بالقول بأن الصفات ممكنة والقول بأنها محدثة.. ويجيب الرازي على ذلك بأن الاستدلال بإمكان الصفات يقتضي ألا يكون الفاعل جسماً لا مركباً. بينما الاستدلال بحدوث الصفات لا يقتضي ذلك.

أما المسلك الخامس الذي أشار إليه الرازي فهو يعود إلى المسالك الأربعة السابقة وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل. والذي يدل على علمه هو بالدلالة على ذاته أولى وأوجب[1].

ويشرح الرازي دليل الإمكان والوجوب الذي أخذه عن ابن سينا فيقول: كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته محدث. بيان المقدمة الأولى... إنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته فلا بد وأن يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي. ولا بد أن يكونا غير متشاركين في الأعيان بمعنى أن ذات كل منهما مستقلة بعينها عن ذات الأخرى. والقدر المشترك بينهما وهو مسمى الوجود يختلف عما يفترق به كل منهما عن الآخر وهو تعين ذاته واستقلالها بالوجود الخارجي. فيكون الواجب حينئذ مركباً من شيئين (ما يشترك فيه مع الممكن وما يتميز به عنه) والمركب مقتصر إلى غيره وينتهي من ذلك إلى القول: فثبت أن كل ما سوى الموجود الواحد

(١) انظر نهاية العقول مخطوط رقم ٧٤٨ ص ٩٤ وبعدها (طلعت) دار الكتب المصرية.

يجب أن يكون ممكناً لذاته. وهذا محدَث. فثبت أن ما سوى الواحد لذاته محدَث. وهذا يحتاج إلى محدِث ثم يصل إلى أن هذا البرهان يفيد حدوث الجواهر والأعراض والعقول والنفوس والهيـولى وهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة[1] ومعظم أدلة المتكلمين على وجود الله لا تخرج عن دليل الممكن والواجب الذي أخذوه عن الفلاسفة أو دليل الجوهر والعرض. فالآمدي قد قال بدليل الممكن والـواجب في كتابـه إبكار الأفكـار فقال: ومذهب أهل الحق من المتشرعين وطوائف الإلهيين القـول بوجـوب وجود موجود. وجوده لذاته لا لغيره وكـل ما سـواه فمتوقف وجـوده عليه... ويستدل الآمدي على ذلك بما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية فإنها كلها ممكنات يجوز عليها الوجود بعد العدم ويجري عليها العدم بعد الوجود. ويفصل القول في ذلك إلى أن يصل إلى أن هذه الممكنات كلها محتاجة في وجودها إلى الواجب في ذاته[2] وعضد الدين الإيجي قد أخذ في كتابه «المواقف العضدية» بدليل الجوهر والعرض. وهذا يدلنا على أن متأخري الأشاعرة قد ابتعدوا في منهجهم الاستدلالي عن منهج شيخهم أبي الحسن الأشعري في كثير من المواقف. وهذه الظاهرة قد طرأت على المذهب ابتداءً من أبي بكر الباقلاني ونظريته في الجوهر الفرد.

وتعتبر ظاهرة في المذهب الأشعري عامة، فإن معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأي ونقيضه، فالجويني في «الإرشاد» و«الشامل» قد ذهب إلى التأويل في جميع آيات الصفات وغيرها، أما في «العقيدة النظامية» فقد ترك ما ذهب إليه في الكتابين السابقين وصرّح بخلاف ذلك إذ يقول: «والذي نرتضيه رأياً، وندين به عقداً اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع» إن سلف الأمة قـد ذهبوا إلى الانفكـاك عن التأويـل، وإجراء الظواهر على مواردها، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة

(١) انظر: كتاب الأربعين للرازي ص ٣٠ - ٣١.
(٢) إبكار الأفكار ١/١٤٣ - ١٤٤ مخطوط رقم ١٩٥٤.

نتبعه وهو مستند معظم شريعة. . . ولو كان تأويل هذه الآي مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب. . . ولا يخوض في تأويل المشكلات»[1]!!.

وقال في آخر حياته: «الويل للجويني إن لم أمت على دين العجائز».

وأيضاً نجد في «الغزالي» مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهي في هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف.

و«الرازي» وهو من أكثر الأشاعرة إيغالاً في العقليات ينتهي في آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموماً ويلجأ إلى السمع حيث يقول: «ومن الذي وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من ذاك الشراب، ثم قال:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة «القرآن». اقرأ في الإثبات قوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾، ﴿ إليه يصعد الْكَلِمُ الطيبُ والعمل الصالح يرفعه ﴾، واقرأ في النفي قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيءٌ ﴾، ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾، ﴿وهل تعلم له سَمِيّاً﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[2].

---

(١) العقيدة النظامية للجويني: رواية أبي بكر بن العربي: بتحقيق محمد زاهر الكوثري ٢ ـ ٢٥ط.

(٢) العقل والنقل ١ ـ ٩٣. وكثيراً ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازي ويقول إنه يتمثل به في كتاب «أقسام اللذات» وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركاني في رسالته عن الرازي أن هذا الكتاب مخطوط بالهند. انظر رسالة الزركاني مخطوطة بكلية دار العلوم.

«والشهرستاني» في أول كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام يعبر عن حيرته بقوله:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وحيَّرت طرفي بين تلك المعاهد
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذَقَن أو قارعاً سن نادم[1]

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبت بمنهج القرآن الذي سلكه في إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاءِ الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون في إثباته منهج المتكلمين، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين في الإلّهيات.

ونجد عند «الأشاعرة» منطقاً آخر غير مفهوم في تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات، فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارتهم فليست هي هو، ولا هي غيره، لأنها لو كانت هي هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصفات، والقول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت غيره لأصبحت ذواتاً مستقلة قائمة بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة[2]، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام «الغزالي» يرد عليهم في «المقصد الأسنى» قائلاً: إذا لم تكن هي هو ولا هي غيره فماذا تكون إذن؟ ولا شك أن الذي ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة ومنهج السلف.

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات، فأثبتوا الصفات العقلية الذاتية، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا: «إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق والرازق والمحيي والمميت لم يكن الله موصوفاً بها أزلاً»[3] وهم بذلك يعطلون الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه.

(١) انظر مقدمة نهاية الإقدام: ص ٣ تحقيق الفريد جيوم سنة ١٩٣٤ م.
(٢) نهاية الإقدام: ٢٠٠ - ٢١٠.
(٣) الفرق بين الفرق: ٣٣٨.

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه؟ لم نجد لذلك جواباً مقنعاً، لأن العلة مشتركة بين ما أثبتوه وما نفوه فهم إما أن يثبتوا الجميع أو ينفوا الجميع لكن يطرد لهم منهجهم في النفي والإثبات.

والذي نريده هنا: أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون في القول بالنفي، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً في ذلك، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا صفات الأفعال، وجعلوا الذات الإلّهية معطلة عن الفعل أزلاً، فليس الله عندهم خالقاً ولا رازقاً في الأزل، وهم جميعاً مشتركون في تأويل صفات الأفعال، وكذا الصفات الخبرية كالمجيء، والإتيان، واليد، والقبضة، والعلو، والاستواء، والنزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم في تفصيل ذلك، ولم نجد عند الجميع علَّة في صرف الآية عن ظاهرها إلا ونفس العلة موجودة في المعنى الذي تأولوا إليه الآية سواء في ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرحى في كل هذه الخلافات، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه - بطريق أو بآخر - بنص من الكتاب أو السنة بتأويله على رأيه، ولهذا فقد اضطروا جميعاً إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأي ونقيضه، في النفي والإثبات، والقبول والرد، فكان ما يقبله المعتزلة ويستدلون به على صحة رأيهم يرفضه الأشاعرة ويتأولونه على مذهبهم، وما يدعيه الأشاعرة محكماً في الاستدلال يجعله المعتزلة متشابهاً لا يحتجّ به.

* * *

نقد مناهج المتكلمين في الإلهيات

أولاً: نقد دليل الجوهر والعرض:

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر، واستدلوا بحدوث كل منها وإمكانه على حدوث العالم.

وشرح الرازي في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» هذه الطريقة فقال: «قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحد منها على وجود الصانع، إما بإمكانه، أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة، الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل في قوله «لا أحب الآفلين»[1].

وأشار عضد الدين الإيجي إلى هذه الطريقة في «المواقف العضدية» فقال:

«قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منها إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة»[2].

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين متتاليين، وإنما يطرأ عليها التغير والتحول، فهي حادثة.

(١) ص ١٠٦ ط عام ١٣٢٣ هـ.

(٢) الجزء الثاني ص ١ ط حمد سامي المغربي.

والجواهر لا تتعرى عن الأعراض التي هي ملازمة لها، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها، لأن ما لازم الحادث فهو حادث، وما دام العالم مكوناً من الجواهر والأعراض ـ وقد ثبت حدوثها ـ فالعالم حادث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

والنتيجة الأخيرة التي يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هي: الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، ويقولون إن هذه قضية بديهية.

وقد نوافق المتكلمين على هذه النتيجة التي انتهوا إليها، وعلى أنها قضية بديهية ولكن لا نسلم لهم المقدمات التي سلكوها في الوصول إلى هذه النتيجة لأنهم لجؤوا في ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن «ابن رشد» قد سبق إلى نقد المتكلمين في هذه الطريقة وقال إنها طريقة معتاصة على الفهم وليس في استطاعة الجمهور تقبلها وقال: «بأن هناك الجسم السماوي، وهو مشكوك في إلحاقه بالشاهد، والشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه». لأنه ليس محسوساً لنا لا هو ولا أعراضه، فمن أين لنا بإثبات حدوثه.

وابن تيمية مع أنه خالف ابن رشد في كثير من المسائل، إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين في الاستدلال تحتاج في تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لا تسلم إلى اليقين في نتائجها.

ويمتاز منهج «ابن تيمية» في هذه القضية بالتفصيل والاستقصاءِ لجزئيات الدليل، وبيان تهافتها عقلاً ونقلاً، وبيان أنها لا يصح الأخذ بها في مثل هذه المطالب الإلهية، وفضلاً عن ذلك فيرى «ابن تيمية» أن مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله بهذه الطريقة، كان سبباً في كل ما التزمه المتكلمون من متناقضات عقلية في الصفات الإلهية أو في غيرها. فهم مضطرون لكي تسلم لهم هذه الطريقة أن يبينوا الأمور الآتية:

أولاً: إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام (الجواهر)، أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التي هي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون.

ثانياً: إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل.

ثالثاً: إثبات الجواهر التي هي محل لهذه الأعراض.

رابعاً: إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض، بإثبات أن الجسم قابل لها وأن القابل للشيءِ لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان الأربعة.

خامساً: إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

سادساً: عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن ما لا يخلو عن هذه الصفات التي هي الأعراض، فهو محدث لأن الصفات حادثة[1].

وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة، فالأشعري في رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة في دين الأنبياءِ[2].

ويتضح الآن أمام القارىء أن طول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت مطلوبها مطلقاً كما قال بذلك «ابن رشد» ومما يدعو إلى الدهشة أن المتكلمين يجعلون هذا الدليل أصل دينهم وإيمانهم، ويجعلون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف، مع العلم الضروري لدى كل مسلم: أن الرسل لم يكلفوا الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل، ولا أوجبوا عليهم معرفة الله عن هذا الطريق، فكيف تكون إذن أصل دين المسلمين؟.

ولو قدرنا صحة هذا الدليل في نفسه، لم يلزم من ذلك وجوبه على

(١) ابن رشد. مناهج للأدلة ٤٠.
(٢) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر مخطوط بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٥.

المكلف، إذ قد يكون للمطلوب الواحد أدلة كثيرة يمكن التوصل بها إلى ذلك المطلوب.

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد ألجأهم إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة الفساد.

فلقد التزم «جهم» لأجلها القول بفناء الجنة والنار.

والتزم لأجلها «أبو الهذيل العلاف» القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار.

والتزم لأجلها الأشاعرة القول بأن الماءَ والهواءَ والتراب والنار له طعم ولون وريح(١)، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض فقالوا: إن صفات الأجسام أعراض، أي أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفي صفات الله مطلقاً، أو نفي بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياءِ هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به.

والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، وعلوّه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التي التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلوها أصل دينهم»(٢).

وكان ينبغي على المتكلمين أن يفرقوا بين مدلول القضايا الكلية والجزئية فالعلم بأن كل محدث لا بد له من محدث... ونحو ذلك من الأمور الكلية هو علم كلي بقضية كلية وهو حق في نفسه. لكن العلم بأن المحدث الجزئي

---

(١) الباقلاني. التمهيد ص ٤٢ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م.
(٢) العقل والنقل ١ - ٢١ - ٢٣.

المعين يحتاج إلى محدث معين أسبق إلى العقل وأوضح في الذهن من القضايا الكلية وليس العلم به موقوفاً على العلم بالقضية الكلية العامة. بل هذه القضايا الجزئية أقرب في قبولها إلى الفطرة قبل أن يستشعر الإنسان العلم بالقضايا الكلية العامة، وهذا يشبه تماماً علم الإنسان بأن هذا البناء المعين لا بد له من بانٍ معين. وتلك الكتابة المعينة لا بد لها من كاتب. ولهذا فإن ذهن الصبي والرجل العامي يستحضر العلم بضرورة حاجة هذا البناء المعين إلى بنّاء معين قبل علمه بأن كل بناء لا بد له من بانٍ وكل كتابة لا بد لها من كاتب، وليس ذلك إلا لأن اقتران الحكم العقلي بالأعيان والذوات المشخصة الجزئية يجعل تقبل العقل لهذا الحكم أسرع وأبين من تقبله للحكم الكلي العام الذي لا يرتبط بمعين ولا بمشخص جزئي ولم يكن علمه بحكم الجزئيات المعينة متوقفاً على علمه بالكليات العامة. ولهذاوجدنا أن علم كل فرد من بني آدم بأنه لم يخلق نفسه أسبق إلى عقله من علمه بأن كل مخلوق لا بد له من خالق. وكان علمه بهذه القضية الجزئية التي تخصه لا يتوقف على علمه بالقضية الكلية التي تقول إن كل إنسان لم يخلق نفسه ولا أن كل حادث لا بد له من محدث. ولا شك أن هذه القضايا العامة الكلية صادقة في نفسها كما أن القضية الجزئية المتعينة صادقة كذلك، لكن هذه أقرب إلى الفطرة من تلك وأبين في العقل وأوضح في النفس. ولذلك فلا يشك في صحتها أحد من العقلاء ولا تحتاج في صحة إثباتها إلى دليل خارجي عنها ولا إلى مقدمات من غير ذاتها وقد يستدل بصحة نظيرها وهو قياس الشمول.

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة علموا أن تلك الحوادث لم تحدث من تلقاء نفسها بل لا بد لها من محدث أحدثها وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الأشعري في اللمع والإبانة.

ولذلك كانت الآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي هي آية وعلامة عليه ولا تحتاج في كونها آية عليه إلى أن تندرج إلى قضية كلية عامة. سواء كان المدلول عليه قد

عرفت عينه أولم تعرف، ومن هنا فإن جميع المخلوقات يستلزم كل واحد منها الدلالة على وجود خالقها بعينه. وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثاً ولا يحتاج الأمر في ذلك إلى علمه بأن كل محدَث لا بد له من محدِث أو كل ممكن لا بد له من واجب لأن العلم بدلالة الأفراد على خالقها لا يحتاج إلى العلم بالقضايا الكلية ومن مميزات العلم بدلالة القضية الجزئية أن كلاً منها يدل على عين خالقه وذاته لا يدل على واجب مطلق ولا محدث مطلق. كما أنها من جانب آخر لا تحتاج في ذلك إلى قياس كلي لا قياس تمثيل ولا قياس شمول. وإن كان القياس شاهداً لها. ومؤيداً لمقتضاها. لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس.

ولذلك فإن ما تنازع فيه المعتزلة وهو هل علة الافتقار هي الحدوث أو الإمكان أو هما معاً، لا نجد لها مجالاً في دلالة القضية الجزئية على مدلولها المعين لأن افتقار المخلوق المعين إلى خالقه وصف لازم له لأن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه. فإذا شهدت حقيقته موجودة في الخارج الحسي علم أنه لا بد لها من فاعل. وإذا تصورها العقل موجودة علم أنها لا توجد في الخارج إلّا دالة على فاعلها وخالقها فهي في نفسها لا يقدر العقل وجودها إلّا بفاعل لها وإن لم يخطر على القلب كونها محدثة أو ممكنة، ولذلك فإن كل جزئية في هذا العالم فهي آية على صانعها.

وقد أشار الشهرستاني إلى هذا المعنى في كتابه نهاية الإقدام[1] من أن نفس الأعيان المحدثة تستلزم وجود الصانع وأن علم الإنسان بأن نفسه مصنوع يستلزم علمه بصانعه من غير احتياج إلى قضية كلية تقترن بهذا، يقول الشهرستاني: «أما تعطيل العالم عن صانعه فلست أراها مقالة لأحد إلا الدهرية. القائلون بالاتفاق» وجعل الشهرستاني قضية إثبات الصانع ليست من المسائل النظرية التي يقام عليها برهان. لأنّ الفطرة السليمة شهدت بضرورتها وبداهتها. ويصرح بذلك في قوله: «ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة

(١) ص ١٢٣ - ١٢٤.

وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك» ثم يذكر أدلة المتكلمين على ذلك ويعلق عليها بقوله: وأنا أقول ما شهدت به الحوادث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه في ذاته إلى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات. يُرغب إليه ولا يُرغب عنه. ويستغنى به ولا يستغنى عنه. ويتوجه إليه ولا يعرض عنه. ويفزع إليه في المهمات والشدائد. فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث. وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج. أمَّن يجيب المضطر إذا دعاه. قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر. أمَّن يبدأ الخلق ثم يعيده.

فتلك المعرفة هي ضرورة احتياج المخلوقات إلى خالقها.

ولو أمعنا النظر في عصر الصحابة والتابعين، لما وجدنا هناك إشارة إلى استعمال هذه الطريقة التي سلكها المتكلمون، وإنما هي مبتدعة في الإسلام بعد المائة الأولى للهجرة، وبين أيدينا الآن الكتاب والسنّة وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطريقة في الاستدلال على الصانع، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطريقة مبنية على استعمال ألفاظ مجملة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب في تخاطبهم، ولم يستعملوها فيما بينهم، وإنما اصطلح عليها المتأخرون، وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل، وظنوا أن هذا المعنى الذي اصطلحوا عليه للفظ هو المعنى العام الذي عرفه العرب للفظ عند الإطلاق، وليس الأمر كذلك، لأن المعاني العامة للألفاظ قد دونتها لنا كتب اللغة والمعاجم وليس في واحد منها أن معاني ألفاظ المتكلمين هي ما تعارفوا عليه، كلفظ الجسم والجهة، والممكن والواجب، والحركة والحيز، فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب في معنى غير المعنى الذي استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة، وإذا فصل ما في هذه الألفاظ من إجمال، ووضح ما فيها من إبهام وغموض، عرف ما فيها من اللبس والتدليس، بسبب استعمال هذه الألفاظ في غير ما هو معروف لها عند العرب.

وإذا عرفنا المعاني التي يقصدونها ووازنّاها بالكتاب والسنة، نثبت ما فيها من الحق وننفي ما فيها من الباطل، لكان ذلك منهجاً أقوم، وطريقة أصوب في البحث.

وبسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيراً من السلف والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به، لما في ذلك من استعمال الألفاظ التي تشتمل على حق وباطل، وفي نفيها نفي لبعض الحق، وفي إثباتها إثبات لبعض الباطل، وهذا شأن كل المتكلمين في طريقتهم كما قال الإمام أحمد: «هم مخالفون للكتاب مختلفون في الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم»(١).

ولو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلاً، فإن أحداً من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وأكثر العقلاءِ عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين في الاستدلال، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأساً على عقب، فبدلاً من أن يقولوا: إن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف في الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمراً غامضاً، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها، فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد أن لم يكن، وهذا قلب للأمور.

إذ من المعلوم أن حدوث الإنسان في بطن أُمه بعد أن لم يكن، من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها، ولهذا كثيراً ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن، ليستدل

---

(١) مجموعة شذرات البلانين ص ٤ أنصار السنة المحمدية ١٩٥٦ م. تحقيق محمد حامد الفقي.

بذلك على خالقه: ﴿ أَوَ لَا يَذْكُرُ الإِنسانُ أَنَّا خلقناه مِن قبلُ ولَمْ يَكُ شيئاً ﴾ [مريم: ٦٧] ﴿وَقَدْ خَلَقْتُك مِن قبلُ ولمْ تَكُ شيئاً﴾ [مريم: ٩] ﴿هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهْر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ إلى أمثال ذلك من الآيات التي تذكِّر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه.

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية في الاستدلال وملاءمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها: ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق ﴾ فذكر أولاً نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم، وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التي تقرها العقول، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق هو الخلق من العلق.

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التي تحتاج في بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها، فألزموا أنفسهم بذلك كثيراً من المحالات فضلاً عن بطلان هذه الطريقة في نفسها.

ومعلوم أن برهان الذي ينال بالنظر لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية. فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري. لأن المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم عنها الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرين في محل له ابتداء، والعلم النظري الكسبي هو ما يحصل بمقدمات معلومة بالضرورة. ولو كانت هذه المقدمات نظرية لتوقفت على غيرها إلى ما لا نهاية. ومعلوم أن الإنسان حادث بعد أن لم يكن. والعلم بذلك حاصل في قلبه. ولو لم يحصل في قلبه هذا العلم إلا بعد علم قبله للزم عن ذلك ألا يحصل في قلبه علم ابتداء. إذ لا بد في ذلك من علوم أولية يبتدئها الله في قلب المرء. وغاية البرهان أن ينتهي إلى هذا اللون من العلوم البديهية. ومن أنكر العلوم الضرورية التي هي من هذا النوع البدهي لا يستحق الكلام معه.

وكثير من العلوم قد تكون ضرورية وفطرية، فإذا طلب من الإنسان أن يستدل عليها ربما خفيت ودقت ووقع فيها نوع شـك لما قد يكون فيها من تطويل المقدمات أو لما فيها من خفاء. وقد يعجز المستدل على ذلك من نظم الدليل، وليس كل ما يتصوره الإنسان أمكن لكل أحد أن يعبر عنه باللسان والكلام.

وربما كان سبب سلوك المتكلمين هذه المسالك الصعبة والبعيدة لأن خصومهم لم يقبلوا فهم الطرق القريبة في الاستدلال. ولم يسلموا لهم بصحتها إما عناداً منهم وإما لشبهة فاسدة قد طرأت على عقولهم فأفسدتها. فيحتاج الأمر مع هذه النماذج في المجادلة إلى سلوك الطرق الطويلة في الاستدلال لكي يسلم له خصمه بالمقدمات واحدة واحدة إلى أن يلزمه بصحة النتيجة مضطراً. وربما كانت غير هذه الطريقة الطويلة المعقدة أوضح وأقرب وأبين في الدلالة على المراد لكن مثل هذا النوع لا يقنعه غير ذلك. وكم من الناس يرفض شهادة العدول المشهود لهم بالصدق والأمانة ويقبل شهادة من دونهم إما جهلاً وإما عناداً أو لقصد المخالفة. وكم من الناس من يقبـل الخبر الكاذب ممن يحسن به الظن ويرفض الخبر الصادق لخصومة مع قائله وعناداً لصاحبه. وتلك سنة الله في خلقه فكم من الناس من يألف نمطاً معيناً من التفكير فإذا جاءه الحق عن غير الطريق الذي اعتاده وألفه رفضه ولم يقبله وإن كان ذلك أوضح له وأبين لغيره. وكذلك شأن الأدلة العقلية فيها الدقيق الغامض. وفيها البيـن الواضح. فقد يميل بعض الناس إلى استعمال ما دق وغمض من الأدلة ولا يقنعه غير ذلك. غير أن أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج واحد منهم إلى مثل هذه الطرق. وربما إذا ذكرت أمامه أمثال هذه الاستدلالات مجّها سمعه ونفر منها عقله. وقال إن المطلوب أيسر وأقرب إلى قلبي وعقلي من استخدام أمثال هذه الأدلة. ولذلك وجدنا الإمام أبا الحسن الأشعري سالكاً في منهجه ما هو الأقرب للفطرة والأوضح للعقل ولم يأخذ في استدلاله بهذه التقسيمات وتلك التفريعات التي لجأ إليها تلامذته من بعده. فكان في منهجه أقوم وفي دليله أوضح.

ثانياً: نقد منهجهم في الصفات:

تفرع على طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم في تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هو نفي الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التي هي الصفات، فيجب أن يكون الرب منزهاً عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية، ومن هنا قالوا بنفي جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم في تفصيل القول في ذلك، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعري والباقلاني.

وهذا المنهج في التنزيه ليس بسديد، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن سمات المحدثين معلقاً بنفي الجسمية ومستلزماتها، لم نكن قد نزّهنا الرب عن شيء من النقائص مطلقاً، لأن نفاة الصفات لا بد أن يثبتوا لله شيئاً ولو صفة الوجود، فلو جعلنا تنزيه الرب معلقاً بنفي الجسمية ومستلزماتها لكان لنا أن نقول في صفة الوجود التي يثبتونها لله نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة.

فنفي الجسمية لا يصح أن يكون أساساً يناط به تنزيه الرب سبحانه، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهي موجودة في المعنى الذي تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلوّ لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم إن العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم، لأن من حق مثبتي الصفات الخبرية أن يقولوا لهم: ونحن نقول إن الاستواءَ والعلوّ يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم أيضاً.

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تستلزم التركيب، جاز لمن يثبتها أن يقول لهم: وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضاً.

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضاً، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى في عرفكم أبعاضاً.

والمعتزلة حين يثبتون الأسماءَ وينفون الصفات لهذه العلة، لا مناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم: لا يتصور العقل حياً علياً قادراً إلا جسماً. فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسماً، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا نحن نثبت موصوفاً بهذه الصفات ليس جسماً.

ولا بد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلاً صانعاً للعالم، ويجوز لكل عاقل أن يقول: إن الفاعل الصانع لا يكون إلا جسماً.

يقول ابن تيمية:

«فقد تبين أن قول من ينفي الصفات أو شيئاً منها بدعوى أن إثباتها تجسيم قول لا يمكن لأحد أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيءٍ من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم، لأنه لا بد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه»[1].

فمثل هذه الطريقة في التنزيه لا تفيد شيئاً فيه.

والمتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف في لغة العرب المتقدمين وأدخلوا في مسمياته أموراً لم تكن معروفة بينهم في مسمى الجسم.

فالجسم في اللغة هو البدن، والله منزه عن ذلك. والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك. فيقولون: هو المركب من الجواهر

(١) العقل والنقل ٧٤/١.

الفردة، أي من المادة والصورة، فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد عند العرب، فقد أخطأ في ذلك، ومن نفى هذا التركيب عن الله، فقد أصاب في النفي لكن أخطأ في التسمية، وينبغي أن يستعمل في ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصاً في بيان المراد.

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاءِ.

وقد يريدون به القائم بنفسه.

وقد يريدون به ما تجوز رؤيته.

ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاءِ كما فطر على ذلك جميع عباده، ولا ريب أنه تجوز رؤيته في الآخرة كما أخبر بذلك في كتابه، فإذا سمى المتكلمون هذه المعاني تجسيماً، فلا ينبغي لمسلم أن يترك ما أخبر الله عن نفسه في كتابه ويذهب إلى تأويلها أو نفيها لمجرد هـذه التسميات الحادثة المبتدعة.

والواجب في ذلك أن نفصل ما في لفظ الجسم من إجمال وإبهام ففي الصحاح للجوهري:

قال أبو زيد: الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان.

وقال الأصمعي: الجسمان والجثمان: الجسد، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السكيت: تجسمت الأمر أي ركبته أجسمه.

ولفظ الجسم قد ورد في القرآن في موضعين:

الأول: ﴿ وَزَادَهُ بَسْطَةً في العلم والجسم ﴾ س البقرة: **٢٤٧**.

والثاني: ﴿ وإذا رأيتهم تُعْجِبُك أجسامهم ﴾ س المنافقون: **٤**.

وفي هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئاً من هذا المعنى الذي أشار إليه هؤُلاءِ المتكلمون من أنه ما تركب من الجواهر الفردة، أو من المادة

والصورة، وعلى من أراد البيان في ذلك أن يسأل هؤُلاءِ:

ماذا تعنون بالجسم؟.

فإذا أرادوا به معنى فاسداً، وجب أن ينزه الله عنه.

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به في الكتاب أو السنة، فلا يجب أن تنفى هذه المعاني الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة، ويكفي في ذلك أن يقال: هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤُلاءِ، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم.

فهذه الطريقة في التنزيه مبنية على التلبيس والإبهام في استعمالات الألفاظ في غير ما وضعت له، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعاني في مسميات الجسم ولم يعتبروها، بل إثبات هذه المعاني اصطلاح اصطلح عليه طائفة معينة من أهل النظر، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ في اللغة عند إطلاقه وقفاً على طائفة معينة ولا على أهل اصطلاح معين، أو على ما لا يعرفه إلا بعض الناس، ومن التعسف أيضاً أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحي هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به.

وفضلاً عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا في منهجهم في التنزيه بين التشبيه والتعطيل.

فهم وقعوا في التشبيه أولاً، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة.

ثم عطلوا ـ ثانياً ـ بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم في النفي.

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه، حيث وصفوه بالسلب والنفي، فشبهوه بالمعدومات التي لا وجود لها خارج الأذهان، وظنوا أن ذلك أكمل

وأبلغ في التنزيه من وصفه بما وصف به نفسه.

ولو أنصف المتكلمون لسلكوا في ذلك منهجاً علمياً وعقلياً، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شيءٍ من المحدثات، لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد في مثل ذلك، فالعالم موجود، والله موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقة الوجود، والروح موجودة والبعوضة موجودة، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقته، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كلياً مشتركاً هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد.

وإذا قيل: موجود - على شيءٍ ما - وقيل على شيءٍ آخر: موجود، فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة، مع أن الاسم حقيقة فيهما معاً ومقول عليهما معاً بطريق التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده في المعنى المراد وليس الاشتراك اللفظي الذي تتساوى فيه الأفراد، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه، فلا يستعمل في حقه قياس التمثيل أو الشمول، بل يستعمل في ذلك قياس الأولى كما سبق في بيان قواعد المنهج السلفي وهذا القياس هو الذي تتفاضل فيه الأفراد في المعنى المراد.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، ووصف ذاته بصفات، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات، فأسماؤُه وصفاته إذا أُضيفت إليه فهي مختصة به، لا يشاركه فيها غيره، وكذا صفات مخلوقاته إذا أُضيفت إليهم، فهي مختصة بهم، ولم يلزم من اتفاق الاسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما في الحقيقة عند الإضافة، بل كل صفة تتبع موصوفها عندماتضاف إليه وتخصصه.

فالله سبحانه سمى نفسه رؤُوفاً رحيماً، وسمى نبيه محمداً - ﷺ -: ﴿ بالْمُؤْمِنِينَ رؤُوف رحيم ﴾ ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة، وجعل

للإنسان سمعاً وبصراً وحياة، وليست حقيقة هذه الصفات في الخالق كحقيقتها في المخلوق، بل كل صفة تتبع موصوفها كمالاً ورفعة، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيءٌ في ذاته، وكذلك الأمر في صفاته فهو ليس كمثله شيءٌ فيها.

أما إذا أُطلق الاسم أو الصفة وجرّد عن التقييد والإضافة، فحينئذ لا يكون له وجود إلا في الأذهان، ولا تحقق له في الخارج، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين.

ولا بد من هذا في جميع ما وصف الله به نفسه مما هو موجود في الإنسان وصفته، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به.

وهذا المنهج قد سلكه «ابن تيمية» في نقده لطريقة المتكلمين في التنزيه، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، أو كما قال هو: إثبات مفصل ونفي مجمل، لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة في المعنى المشترك بينه وبين عباده مما يختص بوجوده أو جوازه أو امتناعه.

وأما الذي نفاه هؤلاء بناءً على تصورهم لواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل، وتسمية هذا الإثبات تشبيهاً أو تجسيماً نوع من التمويه والتلبيس. يقول «ابن تيمية»: «وبهذه الطريقة في التنزيه أفسد هؤلاء على المؤمن عقله ودينه، فبقي حائراً بين النفي والإثبات، فلا يهون عليه أن ينفي الصفات الإلهية ويتأولها حرصاً منه على إثباتها كما أثبتها الله لنفسه، ولا يهون عليه أيضاً أن يطلق هذه المسميات المنكرة المحدثة على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم إن الإثبات يستلزمها، ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه، وفرّقوا بين ما له من الصفات وبين ما لخلقه، لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب.

ويلخص لنا «ابن تيمية» ما في طريقة المتكلمين من قصور فيقول:

أولاً: إن هذه الطريقة قائمة على النفي المحض والسلب التام، والنفي المحض عدم محض ليس فيه شيءٌ من الكمال حتى يكون مدحاً يوصف الله به، وهو سبحانه موصوف بالإثبات والنفي المتضمن للإثبات، ولم يوصف في كتابه بنفي محض إطلاقاً، لأن النفي إذا لم يتضمن إثباتاً فليس مما يمتدح به، وعامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمن للإثبات الذي فيه كما يوصف به كقوله تعالى: ﴿ لا إِلَه إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُه سِنَةٌ ولا نَوْمٌ ﴾ إلى قوله: ﴿ ولا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا ﴾.

ومعلوم أن نفي السِّنَة والنوم متضمن إثبات كمال الحياة والقيام، ولا يؤده حفظهما، يتضمن إثبات كمال قدرته، وإذا تأملت ذلك في جميع موارد النفي التي وصف بها، وجدت كل نفي لا يستلزم إثباتاً لم يصف الله به نفسه.

أما الذين نزهوه بطريقتهم في النفي والسلب، فلم يثبتوا في الحقيقة إلٰهاً محموداً، بل لا موجوداً إلا في الأذهان.

ثانياً: أنهم اعتمدوا في تنزيههم على مجرد نفي التشبيه، والاعتماد في ذلك على مجرد نفي التشبيه ليس بسديد، لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ولا يلزم من الاشتراك أو المشابهة، المماثلة في حقيقة المعنى المشترك بينهما. ولو اعتمدوا في تنزيه الله على نفي النقائص والعيوب ونحو ذلك مما هو مقدس عنه لكان أصوب لأن هذه طريقة عقلية وشرعية معاً، فيثبتون له ما يستحق من صفات الكمال مع نفي المماثلة في ذلك، وهذا هو حقيقة التنزيه، فيوصف بما وصف به نفسه على أن لا يماثله غيره فيما هو من خصائصه.

ثالثاً: هذه الطريقة في التنزيه ألجأتهم إلى تأويل آيات الصفات بحجة أن ظاهرها لا يفهم منه إلا ما يدل على صفات المحدثين.

وهذا خلاف ما عليه سلف الأمة، فإن الله أعلم وأحكم من أن يخاطب عباده بخطاب ظاهره ضلال وإلحاد في أسمائه وصفاته، فلم يفهموا القرآن حق فهمه، وما قدروا الله حق قدره[1].

ثالثاً: نقد مذهبهم في التوحيد:

ذهب المتكلمون في تصورهم للوحدانية الإلهية إلى نحو قريب مما ذهب إليه الفلاسفة إن لم يكن هو هو.

وبنى «المعتزلة» مذهبهم في نفي الصفات على أساس أنه لو وصف بصفة؛ لَلَزِمَ من ذلك أن تشاركه هذه الصفات في القدم، والقديم عندهم لا يكون إلا واحداً، وكما عبر الفلاسفة من مذهبهم بأن الواجب لا يكون إلا واحداً فكذلك القديم عند المعتزلة لا يكون إلا واحداً.

ثم جعل المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع:

النوع الأول ـ وحدة الذات:

قالوا هو واحد في ذاته لا قسيم له، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية، لأن ذلك يقتضي الكثرة في القدماءِ، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتي العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أو هي أحوال له[2].

وفسروا لفظ الأحد في قوله تعالى: ﴿ هو الله أحد ﴾ بأن الأحد هو الذي لا صفة له ولا قسيم له في ذاته ولا جزءَ له[3]، وحملوا هذا اللفظ على معان مجملة وقالوا: إن هذا معنى لفظ الأحد في لغة العرب، والقرآن قد استغنى عن هذه المعاني بوصفه تعالى بأنه: أَحَــدٌ. صَمَدٌ، لَمْ يَلِد وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَــدٌ.

(١) ابن تيمية. الرسالة التدمرية ٢٥ ـ ٧٤، مجموع الفتاوى ٥ ـ ٤٢٥، شرح حديث النزول ٦٥ منهاج السنة ٢ ـ ٤٤٣ ط د. رشاد سالم، مجموع الرسائل والمسائل ٣ ـ ٣١.

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ١ ـ ٦٤، ٧٠ ـ ٧٣، ٩٧ ـ ١١٣، ١٢٢ ط الأزهر ١٩٦٦ م.

(٣) انظر في تفسير لفظ الأحد: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ١٦ ـ ١٨.

ولا يوجد في كلام العرب مطلقاً أن الذات الموصوفة بـالصفات لا تسمى أحداً أو واحداً سواءٌ في النفي أو الإثبات.

بل المنقول المتواتر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها والقرآن قـد نزل بهـذه اللغة وعـلى هذه العـادة في الخطاب.

وفي القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به من هو موصوف بصفات قائمة به، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خلقتُ وَحِيداً﴾ [المدثر: ١١]، ﴿وَإِنْ كانت وَاحِدَةً فلها النِّصْف﴾ [النساء: ١١]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِن المشركين استجارك فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحداً﴾ [الكهف: ١١٠] ﴿وَلَا أُشْرِك بربي أحداً﴾ [الكهف: ٣٨]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

ولفظ الأحد في هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا شيءٍ من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لم يكن في الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله، لا من الملائكة ولا من الإنس والجن، بل لا يكون في الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه في النفي أو الإثبات، فإذا قيل: ﴿لَمْ يَكُنْ له كُفُواً أحد﴾ لم يكن في هذا نفي مكافأة الرب إلا عمن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفؤاً لله.

وكذلك قوله: ﴿ولا أُشْرِكُ بربي أَحداً﴾. ﴿ولا يُشْرِكْ بعَبادةِ ربّه أحداً﴾، فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملاً إلا فيما لا ينقسم ولا يتصف بصفة ما، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى هذا اللفظ حتى يقال: ﴿لا أشرك بربي أحد﴾ فيكون معنى الآية ولا أشرك بربي ما لم يوجد. واللغة التي نزل بها القرآن نجد أن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف

أصلاً، بل ولا عرف عنهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسماً، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض الذي أخرجوه منه، وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا[1].

النوع الثاني ـ توحيد الصفات:

وهو قولهم لا شبيه له في صفة من صفاته، وقد أدرجوا في مسمى هذا النوع من التوحيد نفي الصفات، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبهاً، وزاد بعضهم: فلم يصفه لا بنفي ولا إثبات، فشبهوه بالممتنع والمعدوم.

ويذهب «ابن تيمية» إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديماً مماثلاً لله في صفة من صفاته، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه في بعض الأمور وليس على وجه المماثلة، لأنه يمتنع عقلاً أن يكون له مثل في مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع.

ثم من المعلوم أن كل موجودين لا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود مثلاً والقيام بالنفس ونحو ذلك، ونفْي ذلك القدر من المشابهة يؤدي إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، فلا بد من إثبات خصائص الربوبية في كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عباده، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية، فنثبت له صفاته على وجه لائق به، لأنه ليس كمثله شيءٌ، ولما لم يكن في إثبات ذاته مماثلة بينها وبين بقية الذوات، فكذلك صفاته ليس في إثباتها مماثلة لصفات غيره، فلزم من توحيد هؤلاءِ تعطيل الصفات وتأويلها.

النوع الثالث ـ توحيد الأفعال:

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد في أفعاله لا

---

(١) ابن تيمية: العقل والنقل ١ ـ ٦٤ ـ ٦٦.

شريك له فيها، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذي قرره «الجويني» على النحو التالي:

«لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الاحتمال الأول: تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال، لما يلزم عليه من اجتماع الضدين.

الاحتمال الثاني: تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضاً لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلهاً لعجزه عن تنفيذ مراده.

الاحتمال الثالث: تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ فالذي نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره[1].

وهذا الدليل هو المذكور في جميع كتب علم الكلام والمعتمد عند جميعهم في الاستدلال على الوحدانية، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور في الآية الكريمة: ﴿ لَوْ كان فيهما آلِهَةٌ إلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ﴾، فقالوا: إن هذا دليل التمانع.

ولا شك أن هذا الدليل المذكور دليل عقلي، وبرهان تام على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له. ولكنه ليس هو الدليل المذكور في الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية، ومطلوبها هو نفي الكثرة في الألوهية ونفي أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الذي سيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذي ذكره المتكلمون.

(١) الجويني. الشامل في أصول الدين. كتاب التوحيد ٣٥٢ ط الأولى. تحقيق د. علي سامي النشار وآخرون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفي التعدد في الربوبية، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين.

فمطلوب الآية هو: الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله.

ومطلوب المتكلمين: هو نفي أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن «ابن رشد» قد تعرض لنقد هذا الدليل في «مناهج الأدلة» وبيّن أن الدليل الذي تؤدي إليه الآية غير الدليل الذي استنتجه المتكلمون منها، وبيّن أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع.

ولكن «ابن رشد» لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع، وقال: إن العالم ليس بفاسد، إذاً هناك إلّه واحد، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذي يستدل عليه بدليل التمانع وتوحيد الألوهية الذي سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة في مذهب «ابن تيمية»، فهو يفرّق بين نوعين من التوحيد.

النوع الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له، وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لدى مشركي العرب، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شيءٍ وخالقه، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك في كثير من الآيات ﴿ وَلَئِنْ سأَلتَهم مَنْ خَلَقَهم لَيَقُولُن اللَّهُ﴾، ﴿ولَئِن سألتَهم مَن خلقَ السمواتِ والأرضَ لَيَقُولُنّ اللَّهُ﴾ بل عامة من أشرك مع الله غيره في عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم، كما كان يقول المشركون في تلبيتهم «لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك» وإنما كان الشرك الذي وقع في العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذي جاءت لأجله الرسل، وأُنزلت لإبطاله الكتب وأُقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله.

النوع الثاني: توحيد الإلهية وهو ألا يعبد مع الله غيره، وهو متضمن

للنوع الأول، فكل توحيد للإلٓهية هو توحيد للربوبية ولا عكس.

وفي هذا النوع يتحقق قول المسلم: «لا إله إلا الله»، وذلك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً، وأن يقيم الدين كله لله.

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم يتنبه أحد منهم إليه مع أنه قطب رحى القرآن، لأنه يتضمن التوحيد في العلم والقول، والتوحيد في الإرادة والعمل، فالأول كما في سورة الإخلاص، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبات صفاته وأسمائه، ولقد استغنى بها القرآن عن هذه الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة التي استعملها المتكلمون.

والثاني كما في سورة «الكافرون» فإنه يتضمن إخلاص الدين كله لله، ولذلك كانت سورة «الإخلاص» تعدل ثلث القرآن لأنها براءة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءة من الشرك بإخلاص العبادة كلها لله.

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطوا في دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية، وظنوا أن الألوهية هي القدرة على الاختراع، ومن أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره، فقد أخلص الدين كله لله، ومن هنا لجؤوا إلى تقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة في الآية الكريمة: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لَفَسَدَتا﴾ وليس الأمر كما ذهبوا إليه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إلٰه بمعنى مألوه لا بمعنى إلٓهٍ، وتوحيد الألوهية هو الذي جاءت لإقراره الرسل وأُنزلت الكتب وأُقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه.

وهذا لبُّ التوحيد وجوهره، وبه نيطت وظيفة كل رسول كما قال تعالى: ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِن رُسُلِنا، أَجَعَلْنَا مِنْ دُون الرحمن آلِهَةً يُعْبَدُون؟ ﴾ [الزخرف: ٤٥]، ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إلاَّ نُوحي إليه أنَّه لا إلَه إلاَّ أنا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] وكان كل رسول يوجه هذا النداء إلى قومه: اعبدوا الله ما لكم من إلَه غيره.

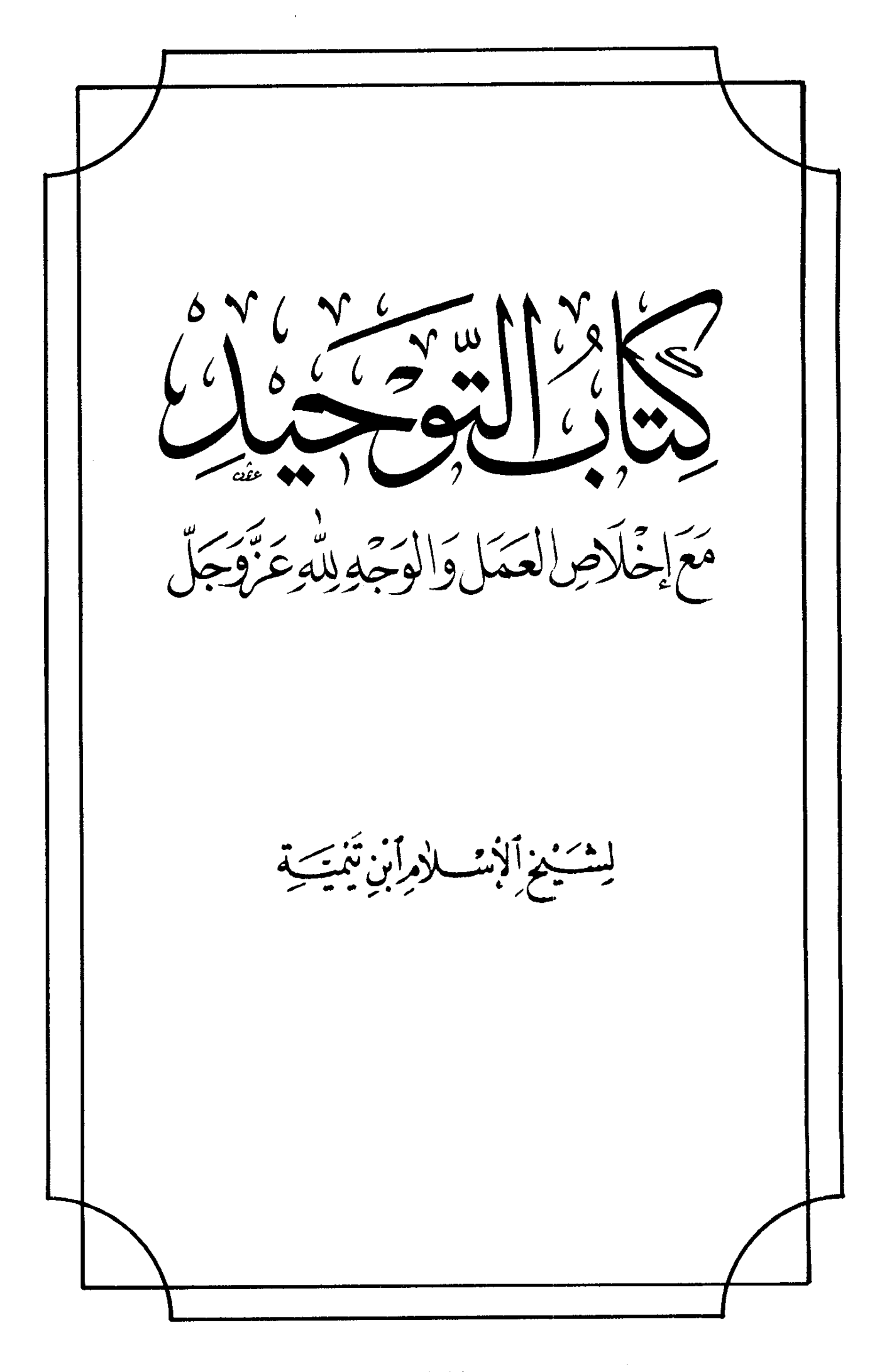
والشرك الذي وقع في هذا النوع هو الذي سيقت الآية لإبطاله، وهو الذي تبرأ منه «إبراهيم» - عليه السلام - حين قال لقومه: ﴿ إنَّني برَاءٌ مِمَّا تعبدون ﴾ [الزخرف: ٢٦].

أما الاعتراف برب خالق للعالم، فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافياً في الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين، ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك.

وهم لم ينكروا على «محمد» ﷺ دعوته إلى رب واحد خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة إلهاً واحداً، وكان الرسول - عليه الصلاة والسلام - يقول: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، ولم يقل أُمرت أن أُقاتلهم حتى يقروا برب واحد.

* * *




كتاب التوحيد
مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل
لشيخ الإسلام ابن تيمية

ابن تيمية وقضية التوحيد
موضوع هذا الكتاب

لعل أهم موضوع شغل فكر ابن تيمية وملأ عليه حياته، هو تقرير معنى التوحيد كما أراده الله من عباده، وكما أخبرت به الرسل، ونزلت به الكتب السماوية الثلاثة. ومن أجل تقرير هذا الموضوع خاض أعنف المعارك الفكرية مع الفلاسفة والتراث الفلسفي. ومن أجل هذا الموضوع خاصم علماء الكلام وجادلهم، ولعلّ أهم كتاب عرفه تاريخ علم الكلام نقداً وتمحيصاً هو كتاب ابن تيمية المسمّى «درء تعارض العقل والنقل» الذي حققه تحقيقاً علمياً ممتازاً الدكتور محمد رشاد سالم، والذي أشرفت على نشره جامعة الإمام محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية، فلقد تعرّض ابن تيمية في هذا الكتاب لتقرير قضايا الألوهية وخاصة قضية التوحيد بمنهج علمي بيّن فيه تهافت الموقف الفلسفي والكلامي في قضايا الألوهية كلها. ومن أجل هذا الموضوع نفسه خاصم المتصوفة الذين أسماهم أدعياء الطريق أو ما أطلق عليهم أحياناً أنهم أولياء الشيطان وليسوا بأولياء للرحمٰن. وقضى معهم شطراً كبيراً من حياته في حوار عنيف كانت نهايته السجن أحياناً والتآمر على قتله أحياناً أخرى. ولعلّ معظم تراث ابن تيمية لا يخرج عن تقرير قضية التوحيد بمنهج قرآني خالص من تعقيدات الفلاسفة ومصطلحات المتكلمين وشطحات المتصوفة حتى تكون العقيدة صافية نقية نقاء الفطرة الإنسانية ذاتها. والذي يتتبع تراث ابن تيمية ويرصده رصداً تاريخياً حسب زمن تأليفه يجد أن مؤلفاته كانت سجلاً حافلاً

بقضايا عصره الفكرية والثقافية. بل والاجتماعية. فكتبه في المنطق[1] تمثّل الجانب النقدي لفلسفة أرسطو التي تمثلت في القياس وخصائص البرهان. وابتداءاً من نقد ابن تيمية لقياس أرسطو بدأت نظرات فلاسفة الغرب توجّه اهتمامها إلى نقد فلسفة أرسطو المنطقية وخاصة «هيوم» و«مل» وكتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» كان بداية لتمحيص المسيحية مما علق بها من خرافات وأباطيل ألحقها بها شاؤول الطرسوس أو بول الأنطاكي وما ألصقه بالمسيحية من أكذوبة القرّاء والصلب والتثليث. وبين أن مجمع لتقِيه الذي عقد تحت إمرة قسطنطين بن هيلانة سنة ٣٢٥ م كان بداية لسلسلة من التحريفات التي طرأت على المسيحية فشوّهت معالمها. ويعتبر هذا الكتاب من أهم ما كُتب عن تاريخ المسيحية في الفكر الإسلامي.

ولا أُريد أن أستطرد هنا في ذكر مؤلفات ابن تيمية وبيان أهميتها، فمن فضل الله تعالى أن أصبح تراث هذا الرجل مأدبة شهية لشباب عصرنا المتدين وخاصة في الفترة الأخيرة وبين شباب الجامعات بالذات وفي مصر بصفة خاصة، ولكن ما أودّ أن ألفت النظر إليه هنا أن قضية التوحيد كانت تمثّل بؤرة اهتمام ابن تيمية وقطب رحى تفكيره كما أنها قطب رحى القرآن نفسه.

والكتاب الذي بين أيدينا يعتبر حلقة في سلسلة كبيرة تدور في معظم حلقاتها حول قضايا الألوهية، ومن أهم هذه السلسلة كتاب الإيمان، كتاب النبوات، شرح حديث النزول. هذا بالإضافة إلى مجموعات متنوعة من رسائله المختلفة والخاصة بالحديث عن جوانب معينة من أمور العقيدة. كالرسالة التدمرية، والرسالة الواسطية، والإرادة والأمر. . إلخ.

وفي هذا الكتاب الذي أُقدمه للقارىء في طبعته الثالثة ينظر ابن تيمية إلى معنى التوحيد خلال مستويين من مستويات علاقة العبد بربه. المستوى الأول: وهو العبادة. والمستوى الثاني: وهو مستوى الاستعانة. وذلك من

---

(١) ومن أهمها الرد على المنطقيين، نقض المنطق.

خلال شرحه لقوله تعالى ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين . . ﴾ [الفاتحة : ٤] ومهد لذلك بذكر العديد من الآيات التي جمعت بين معنى العبادة والاستعانة والتوكّل والإنابة.

ثم وضع مقدمة هامة في بيان إحساس الجميع بحاجته إلى الله. ومن خلال هذا الإحساس الذي يشعر به كل كائن حي. تنوعت علاقة الإنسان بربّه. فمنهم من يطلبه من باب الاستعانة به على دفع المكروه وجلب المحبوب، ومنهم من يطلبه ليعبده ويألهه محبة له وإنابة إليه. فالنوع الأول يتصل بمعنى ربوبيته، والنوع الثاني يتصل بمعنى ألوهيته. وبين معنى الربوبية ومعنى الألوهية تتوزع علاقة الإنسان بربه. ويبيّن ابن تيمية أن الإنسان على كل هذه المستويات من علاقته بربه هو في حاجة إليه أكثر من حاجته إلى طعامه وشرابه، بل إن حاجته إلى ربّه لا نظير لها حتى تُقاس به. ويبيّن لنا هذا الكتاب بمنهج يجمع بين الجانب العقلي والجانب الوجداني الشعوري حاجة الإنسان إلى ربه من وجوه تسعة تتصل كلها بتقرير معنى الألوهية ومعنى الربوبية وأن الإنسان دائم الحاجة إلى ربّه من كلا الجانبين الألوهية والربوبية.

ثم يلي ذلك فصل خاص يوضّح فيه معنى الاستعانة وأن الشيء المُراد قد يُراد لنفسه وقد يُراد لغيره، والمستعان به منه ما هو المستعان نفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان وآلة له، فالمراد لغيره مراد بالعرض كإرادة الوسائل المؤدية إلى الغايات والنتائج، وهذا شأن إرادة الإنسان إذا تعلقت بغير الله ولغير الله. فإذا قضى الإنسان حاجته منها أعرض عنها ونفر منها. أما المراد لذاته فليس إلا الله. وكذلك المستعان، فمنه ما يكون آلة وأداة يُستعان بها كاستعانة المرء بماله وولده وصحبه، فإذا ما تم له مراده منها أعرض عنها وزهد فيها، أما المستعان به لذاته فهو الغاية التي يعتمد العبد عليها ويركن إليها ويطمئن قلبه بها. وبين هذين الأمرين يتقلب حال المرء بين المراد لذاته والمراد لغيره وبين المحبوب لذاته والمحبوب لغيره.

فقد يكون الأمر محبوباً ومراداً ولكن لا يستعان به.

وقد يكون مستعاناً لكنه غير محبوب ولا مرغوب فيه، وقد يكون محبوباً

مراداً ومستعاناً في نفس الوقت. وإذا تدبر الإنسان أمر نفسه كان لا بدّ له في كل وقت من غاية ومنتهى يطلبه لذاته وليس ذلك إلا الله. ومنتهى يستعينه لذاته وليس ذلك إلا الله. وهذا من معاني صمديته. فالعباد يصمدون إليه في طلبهم واستعانتهم. ولذلك كان قوله إيّاك نعبد وإيّاك نستعين كلام جامع محيط شامل.

ويقسم ابن تيمية الناس في علاقتهم بالله إلى أقسام أربعة:

١ - إمّا أن يعبدوا غير الله ويستعينوا به وإن كان حالهم في الظاهر حال المسلمين. لأن الشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل.

٢ - إمّا أن يعبدوه ويستعينوا بغيره. وهذا حال كثير من العباد الذين يستشعرون العزّة والنصر من غير الله كالوجهاء وأصحاب المناصب في الدولة. وهذا دليل جهل العابد ونقص دينه.

٣ - وقد يستعين المرء بالله ولكن قد يعبد غيره ويواليه من حيث لا يشعر. وهذا حال كثير من أدعياء التصوّف وأصحاب الأحوال الذين نظروا إليه من جهة ربوبيته وأهملوا النظر إليه من جهة ألوهيته.

٤ - أما القسم الرابع فهم الذين جمعوا بين معنى إياك نعبد وإياك نستعين في جميع أحوالهم. فلم يعبدوا إلا إيّاه ولم يستعينوا إلا به. وهذا حال الأنبياء وأتباع الأنبياء من كل أمة الذين أخذوا بمنهجهم اعتقاداً وسلوكاً علماً وعملاً.

ولقد أخذ ابن قيم الجوزية وهو من أوفى تلاميذ ابن تيمية هذا المعنى في العبادة والاستعانة وضرورة الجمع بينهما في سلوك المسلم وشرحه وفصّل فيه القول في كتابه «مدارج السالكين» إلى منازل إياك نعبد وإياك نستعين. وأنا أعتبر هذا الكتاب شرحاً وتفصيلاً لما أجمله ابن تيمية في كتابنا هذا «كتاب التوحيد» فمن أراد مزيد شرح وتوضيح، فعليه بكتاب «مدارج السالكين» لابن القيم.

ويتعرض ابن تيمية بعد ذلك لحديث قسمة الصلاة بين العبد وربه وبيّن أن جوهر الصلاة دعاء ومسألة، وأهمية الجمع فيها بين العبادة والاستعانة وأن في الجمع بينهما جمعاً بين الإنابة والتوكل. وكل ذلك دليل على إخلاص العبادة لله. وأن الناس في عبادتهم لله. ينقسمون إلى أقسام.

فمنهم قسم يغلب عليه قصد التألّه لله ومتابعة أمره ونهيه ولكن قد يكون منقوصاً من جانب الاستعانة والتوكل. وهذا حال من يعرف شريعة الله في أمره ونهيه ولا يعرف قضاءه وقدره. وهناك قسم يغلب عليه قصد الاستعانة والتوكل والخضوع لقضاء الله وقدره ولكنه قد يكون منقوصاً من جانب إخلاص العبادة لله. بل قد يكون مقصوده نوع سلطان واكتساب ذكر وسمعة بين الناس، وهناك قسم معرض عن الوجهين جميعاً. وهم فريقان: أهل دنيا وأهل دين. وكلاهما متّبع لهواه عابد لشيطانه.

ثم ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى بيان معنى الربوبية والألوهية، وأن أدلة المتكلمين والفلاسفة كلها تدور حول توحيد الربوبية. وذلك أمر غير مطلوب لذاته. ولا هو مناط الإيمان والكفر. وليس مطلوب الشرع. وقد أفنى الفلاسفة والمتكلمون أعمارهم في تقرير هذا النوع وليس للعباد حاجة إلى تقريره.

أما توحيد الألوهية فلم يقدّموا دليلاً واحداً على تقريره مع أنه المطلب الأعظم والأجلّ.

وينتقل بعد ذلك إلى قضية هامة وهي بيان أن الإنسان ليس من نفسه إلا العدم المحض، وأن تعلقه بغير الله لا يفيده إلا عدماً محضاً وإن حقق له نفعاً عاجلاً. وأن الشر الذي يعجّ به هذا العالم كان من أهم أسبابه أن العلاقات الاجتماعية بين الناس من جانب وبين أشياء هذا العالم من جانب آخر أُسّست على قواعد منفعية لغير الله. وفصّل القول في ذلك وأبان الحجة وأوضح البرهان بحيث يمكن القول أن كلامه في هذه القضية يشكّل نظرية متكاملة في مقدماتها ونتائجها اليقينية في أن الشر لا يضاف إلى الله وإنما يضاف إلى الإنسان وضرب الأمثلة الشارحة لذلك.

ثم انتقل إلى الحديث عن الحكمة الإلهية السارية في كل جزئية من هذا العالم، وأن الله لم يخلق شيئاً ما إلا لحكمة. وأبطل قول بعض المتكلمين النافين للحكمة والغاية، وبيّن أن عدم علم الإنسان بالحكمة ليس دليلاً على عدم الحكمة، لأن عدم العلم ليس علماً بالعدم. وأن الذين نفوا الحكمة والغاية في أفعاله تعالى قد قصروا نظرتهم إلى الشرور من جهة الإنسان المنفعل لها ولم ينظروا إليها من جهة حكمة الفاعل لها ولا قصده منها. ولمّا نظر بعضهم إلى ذلك وغاب عن عقله استيعاب الحكمة قال بنفيها وهذا خطأ جسيم. وبيّن أن الكتاب والسنّة ليس فيهما نص قد أضاف الشر إلى الله إلا على سبيل العموم لبيان شمول القدرة الإلهية على كل شيء كما في قوله سبحانه: ﴿الله خالق كل شيء﴾. [الرعد: ٦، والزمر: ٦٢] وبيّن أن الشرّ الموجود سببه إما عدم فعل الواجبات وعدم الانشغال بها. لأن عدم انشغال القلب بالواجبات سوف يجعله مهيأ لأن يشغل بغيرها من المعاصي والسيئات، ذلك أن القلب لا يعيش في فراغ أبداً، بل لا بد أن يشغل بالشيء أو بضده، فإذا لم يشغله صاحبه بفعل الخيرات كان لا بدّ أن يشغل بفعل المعصية والسيئات، وقد يكون سبب الشر وجوداً وليس عدماً كما في حالة إحساس الإنسان بالآلام النفسية أو الجسمية، فلو أمعنّا النظر في ذلك - كما يرى ابن تيمية - لوجدنا أن سبب هذه الشرور هو نوع من العدم كعدم الصحة الموجب لألم المرض. وعدم فعل الواجب الموجب للألم النفسي. ذلك لأن الشر في ذاته عدم محض. والعدم المحض لا يكون سببه وجوداً كاملاً. بل يكون سببه إما عدم أو وجود مشوب بعدم. ويستمر ابن تيمية في شرح وجهة نظره في هذه القضية. ثم يختم الكتاب بفصل خاص يبيّن فيه أن المحبوب لذاته هو الله، وأن كل ما سواه ينبغي أن يحبّ أو يكره تبع لمحبة الله أو كراهته له.

وفي أثناء الكتاب قد تعرض المؤلف لأمور فرعية أراد من سَوْقها توضيح فكرة أو شرح قضية. والكتاب بذلك قد عالج قضايا كثيرة نرى لها أهميتها في حياتنا المعاصرة بجوانبها الفكرية والعقائدية، أردت بإعادة طبعه عموم فائدة واكتساب مثوبة وقبولاً من الله ونفعاً للمسلمين. ولا يفوتني هنا أن أنوِّه

بالشكر الجزيل للأخ الفاضل محمد أديب كاتبة مدير مؤسسة دار القرآن الكريم ببيروت العربية المسلمة الذي أبدى حماسة طيبة مشكورة عند الله لطبع الكتاب وتوزيعه، وقد سبق أن طبع لنا من هذه السلسلة «دقائق التفسير» الذي جمعت فيه تفسير ابن تيمية للقرآن الكريم، ويقع الكتاب في ثلاث مجلدات كبار، وكان قد طبع للمرة الأولى بالقاهرة، واقتصرت تلك الطبعة على الجزء الرابع الذي توقف عند أول سورة المجادلة أما هذه الطبعة الأخيرة فقد جاءت شاملة للقرآن كله من فاتحة الكتاب إلى نهاية المعوذتين. وبذلك تكون هذه الطبعة هي الأولى الشاملة لتفسير ابن تيمية للقرآن كله. نفع الله به المسلمين وجعله مقبولاً لديه. والنية منعقدة بعد توفيق الله على إكمال سلسلة التراث السلفي بقسميها: المخطوطات، والبحوث والدراسات ـ والكتاب الذي أُقدّمه للقارىء الكريم الآن هو واحد من هذه السلسلة ـ سبقه حلقات ويتلوه إن شاء الله تعالى حلقات، ومن الله العون والسداد وهو حسبي ونعم المولى ونعم النصير.

وصف المخطوط

النسخة التي اعتمدت عليها في تحقيق هذا الكتاب عبارة عن رسالة ضمن مجموعة رسائل خطية لابن تيمية ولغيره موجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٤ مجاميع تيمور. تبدأ هذه الرسالة من الصفحة رقم (٢٩ - إلى ٨٤) من المجموعة.

كتب في الصفحة الأولى منها (٢٩) عنوان الرسالة بخط نسخ كبير، وفي وسط الصفحة «قاعدةجامعة في توحيد الله عز وجل وإخلاص العمل والوجه له»، ثم كتب تحتها بحبر أحمر عبارة «الحمد لله وحده».

وكتب تحتها بخط صغير ما يلي:

«تصنيف شيخ الإسلام علم الأعلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بـن عبد السلام بن تيمية رضي الله عنه وأرضاه».

ثم كتب تحتها بخط مخالف وإلى جهة اليسار ما يلي:

المانوية هم الثنوية القائلة بأصلين قديمين وهما النور والظلمة، والمجوس القائلون بخالقين.

ويوجد في أسفل الصفحة إلى جهة اليسار ما يلي:

ولو فرض اثنان فلا يخلوان إما قادران على الاستبداد أو أحدهما، أو

التعاون، فالأول يوجب الاستغناء عنه، والثاني يوجب عجز أحدهما، والثالث عجزهما، وكله محال لمنافاته الإلهية ولزوم العجز لزوال القدرة عن مقدوره وأصل دلالتها مع لو كان فيهما.

وإلى جهة اليمن توجد عبارة:

طالع في هذا أبو صالح.

الشجري الشافعي.

رضي الله عنه.

وفي أسفل الصفحة كتب ما يلي:

يحسبه الجاهل ما لم يعلما
يا عالماً بدبيب النمل في الظلم
يا كاشف الضر والبلوى مع السقم
قد قام وفدك حول البيت وانتبهوا
وأنت يا حي يا قيوم لم تنم.

وفي ركن الصفحة العلوي إلى جهة اليسار كتب عبارة: نصر بن محمد ابن عثمان البرهمي وفي مقابلها إلى المنتصف توجد كلمة «يعمرية».

وتحتها كتب عبارة «من مجاميع محمد بن طولون».

والمخطوط كتب بخط نسخ واضح إلا في بعض الكلمات القليلة، ويوجد في هوامش بعض الصفحات تعليقات بخط نسخ كما في صفحات ٦١، ٦٣.

مسطرة الصفحة ١٧ سطر، في كل سطر من ٧ ـ ٩ كلمات تقريباً، ومساحة الصفحة ١٢ ـ ١٨ سم وتشغل الكتابة منها مساحة ٩ ـ ١٥ سم.

منهج التحقيق:

ولقد حاولت في تحقيق هذا الكتاب أن أحافظ على سلامة النص كما هو

في أَصله المخطوط ما وسعني ذلك، إلا أَن الناسخ كثيراً ما كان يخطىء في بعض الآيات والقواعد النحوية وقد استدعى ذلك أن أتّبع الخطوات الآتية:

١ ـ تخريج الآيات القرآنية وتصحيح ما وقع في بعضها من أَخطاء مع الإشارة في الهامش إلى اسم السورة ورقم الآية.

٢ ـ تخريج الأَحاديث النبوية ومراجعتها على كتب الأَحاديث الصحيحة.

٣ ـ ترجمة الأَعلام الواردة في النص.

٤ ـ تصحيح بعض الكلمات لغوياً مع الإشارة في الهامش إلى الموجود بالأَصل.

٥ ـ إضافة بعض الكلمات التي كان لا بد منها لتوضيح النص ولحاجة السياق إليها مع وضعها بين قوسين والإشارة إليها في الهامش.

وقد طبع جزء قليل من هذا الكتاب بالمملكة العربية السعودية بمطابع الرياض ضمن كتاب «مجموع فتاوى ابن تيمية» الذي أمر بطبعه الملك عبد العزيز آل سعود وجعله وقفاً على طلاب العلم بالسعودية وغيرها وقد صدر من هذه المجموعة حتى الآن سبعة وثلاثون جزءاً وطبع جزء من كتاب التوحيد في هذه المجموعة تحت عنوان «قاعدة في توحيد الله عز وجل».

وتشتمل هذه الطبعة الثانية على إضافات وفصول كاملة لم تظهر في الطبعة الأولى نظراً لعدم توفرها بين يدي وقت الطبعة الأَولى. وهذا ما دعاني إلى إعادة طبعه وفيه إشارة إلى هذه الزيادة في موضعها كما رمزنا لطبعة السعودية بالرمز «س» وللمخطوط الذي اعتمدت عليه بالرمز «د».

ولأَهمية هذا الكتاب ونفاذ الطبعة الأَولى منه رأَيت أَن أَقوم بإعادة طبعة ليتوفر بين أَيدي الباحثين والمتخصصين في دراسة ابن تيمية.

فهو الكتاب الوحيد الذي تعرض فيه بالتفصيل لمشكلة الخير والشر،

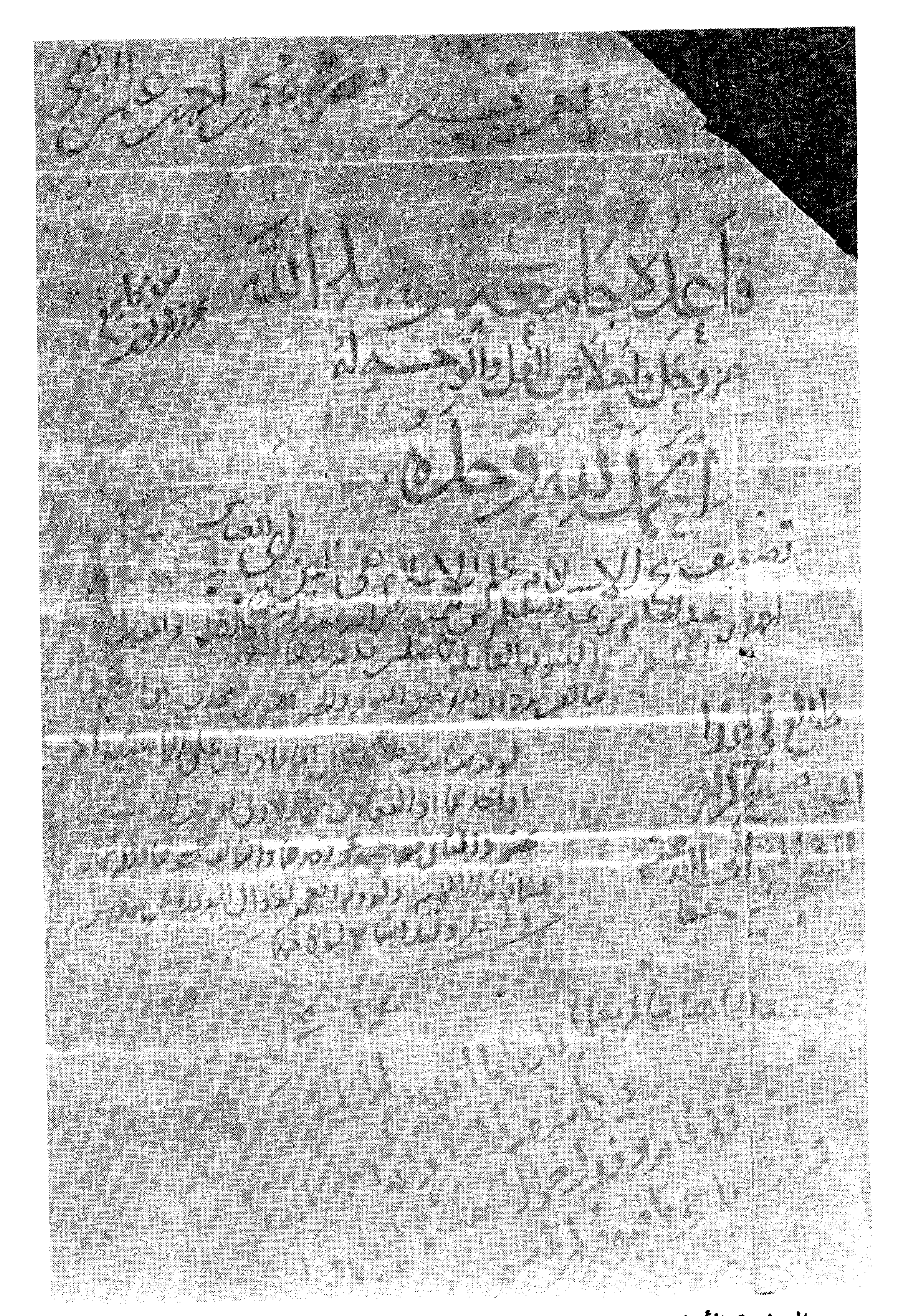
وتحدث عنها بإفاضة لم أجدها في غيره من كتبه الأُخرى على كثرتها، سواء منها المجلدات الكبار أو الرسائل الصغيرة.

وحين أقدم هذا الكتاب إلى الباحثين فإنه ليسعدني أَن يكون هو العمل الثاني من سلسلة التراث السلفي التي بدأتها بالجزءِ الأُول من تفسير ابن تيمية وهو «دقائق التفسير» وإني لأَرجو أَن ينفع الله به المعنيين بالدراسات الإِسلامية، كما أَسأله سبحانه أَن يجعل هذا العمل مقبولاً لديه، وأَن يتقبله قبولاً حسناً إنه نعم المولى ونعم النصير.

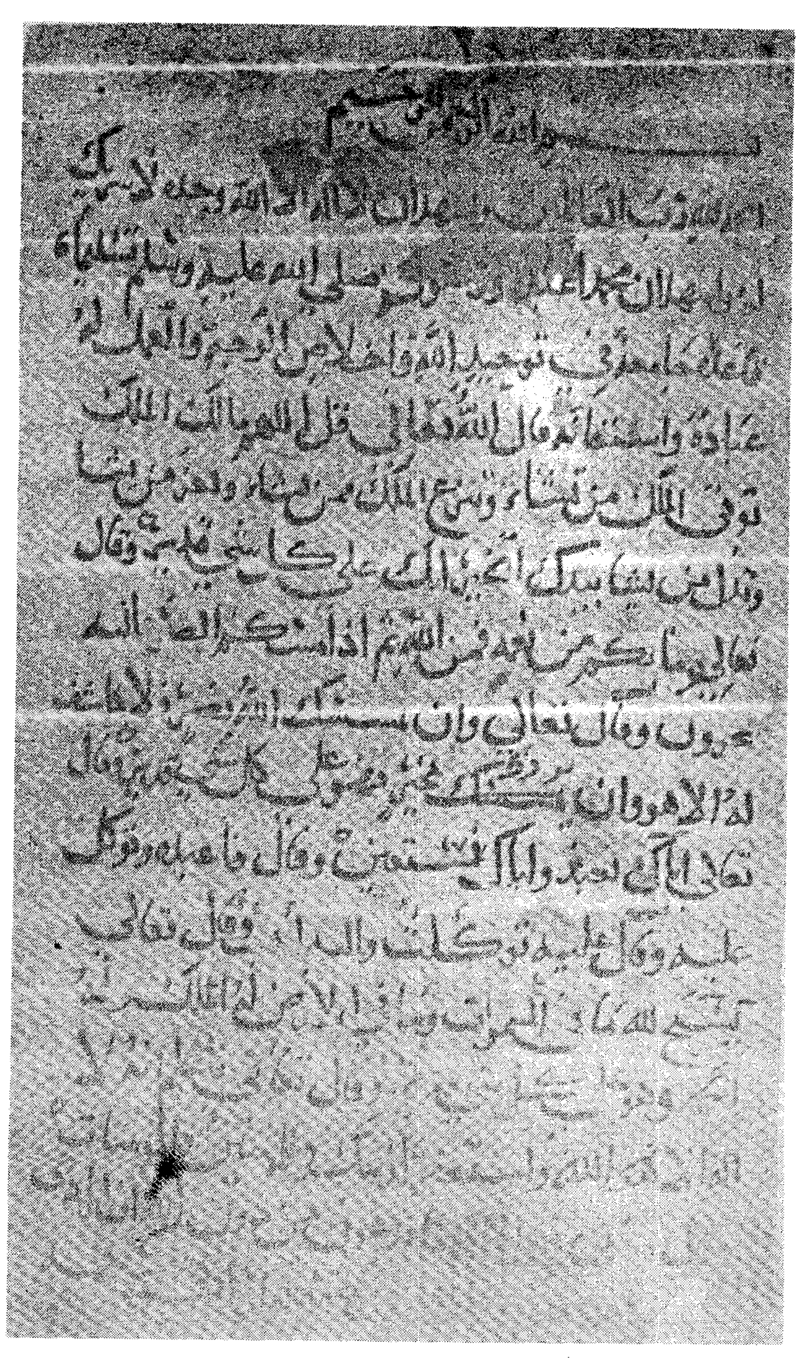
أول المحرم سنة ١٤٠٦ هـ

دكتور
محمد السيد الجليند

* * *

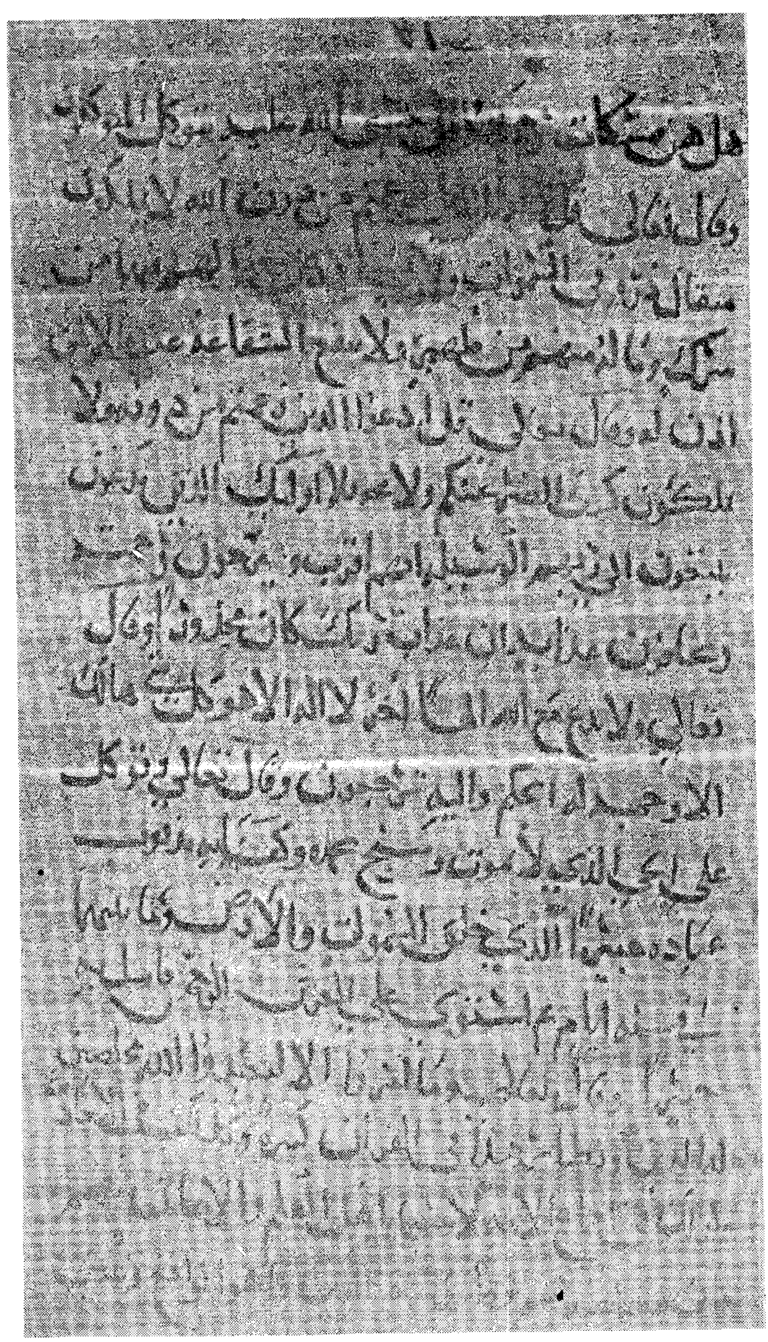


الصفحة الأولى من كتاب التوحيد وهي الصفحة رقم ٢٩ من مجموعة تيمور



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك
له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً
[illegible] في توحيد الله وإخلاص الوجه والعمل له
عبادة واستعانة ثم قال الله تعالى قل اللهم مالك الملك
تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء
وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير وقال
تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه
تجأرون وقال تعالى وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف
له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير وقال
تعالى إياك نعبد وإياك نستعين وقال فاعبده وتوكل
عليه وقال عليه توكلت وإليه أنيب وقال تعالى
يسبح لله ما في السموات وما في الأرض له الملك وله
[illegible]

اللوحة رقم ٣٠ من مجموعة تيمور



٢١

هل هو من ... كانت ... صلى الله عليه وسلم كل ...
وقال تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون
مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من
شرك وما له منهم من ظهير ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن
أذن له وقال تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا
يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا أولئك الذين يدعون
يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته
ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا وقال
تعالى ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك
إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون وقال تعالى وتوكل
على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب
عباده خبيرا الذي خلق السموات والأرض وما بينهما
في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به
[illegible]

اللوحة رقم ٣١ من مجموعة تيمور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ﷺ تسليماً.

قاعدة جامعة

في توحيد الله وإخلاص الوجه والعمل له، عبادة، واستعانة.

قال الله تعالى: ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء، وتنزع الملك ممن تشاء، وتعز من تشاء وتذل من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شيءٍ قدير﴾(١).

وقال تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون﴾(٢).

وقال تعالى: ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يَمسسك بخير فهو على كل شيء قدير﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾(٤).

---

(١) سورة آل عمران: ٢٦.
(٢) سورة النحل: ٥٣.
(٣) سورة الأنعام: ١٧.
(٤) سورة الفاتحة: ٥.

وقال: ﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ عليه توكلت وإليه أُنيب ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ يسبح لله ما في السموات وما في الأرض له الملك وله الحمد وهو على كل شيءٍ قدير ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿ قل أفرأيتم[5] ما تدعون من دون الله إن أرادنيَ الله بضر هل هن كاشفات ضره، أو أرادني برحمة ـ هل هن ممسكات رحمته، قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون ﴾[6].

وقال تعالى: ﴿ قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله، لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وما لهم فيهما من شرك، وما له منهم من ظهير، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ﴾[7].

وقال تعالى: ﴿ قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً. أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً ﴾[8].

وقال تعالى: ﴿ ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو. كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون ﴾[9].

---

(١) سورة هود: ١٢٣.
(٢) سورة الشورى: ١٠.
(٣) سورة التغابن: ١.
(٤) سورة محمد: ١٩.
(٥) في الأصل: أرأيتم.
(٦) سورة الزمر: ٣٨.
(٧) سورة سبأ: ٢٢.
(٨) سورة الإسراء: ٥٦ ـ ٥٧.
(٩) سورة القصص: ٨٨.

وقال تعالى: ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً. الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، الرحمن فاسأل به خبيراً﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[2].

ونظائر هذا في القرآن كثيرة، وكذلك في الأحاديث، وكذلك في إجماع الأمة لا سيما أهل العلم والإيمان منهم، فإن هذا[3] عندهم قطب رحى الدين، كما هو الواقع. ونبين هذا بوجوه نقدم قبلها مقدمة.

(مقدمة في حاجة الجميع إلى الله)

وذلك أن العبد، بل وكل حي سوى الله، بل وكل مخلوق هو فقير محتاج إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، والمنفعة للحي هي من جنس النعيم واللذة، والمضرة هي من جنس الألم والعذاب، فلا بد له من أمرين:

أحدهما: هو المطلوب المقصود المحبوب الذي ينتفع ويلتذ به.

والثاني: هو المُعين الموصل المحصل لذلك المقصود، والمانع من دفع المكروه، وهذان هما السببان المنفصلان، الفاعل والغاية. فهناك أربعة أشياء.

أحدها: أمر هو محبوب مطلوب الوجود.

---

(١) سورة الفرقان: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) سورة البينة: ٥.

(٣) اسم الإشارة يعود إلى ما سبق وهو إخلاص الوجه والعمل لله. ولقد ذكر ابن تيمية الكثير من الآيات التي تشير إلى اقتران العبادة بالتوكل والاستعانة. وكلاهما من آيات إخلاص العمل لله والاستعانة به، وإخلاص الوجه لله هو قطب رحى التوحيد كما أشار إلى ذلك المؤلف.

والثاني: أمر مكروه مبغض مطلوب العدم.

والثالث: الوسيلة إلى حصول المحبوب.

والرابع: الوسيلة إلى دفع المكروه.

فهذه الأربعة أمور ضرورية للعبد، بل ولكل حي لا يقوم وجوده وصلاحه إلا بها. وأما ما ليس بحي فالكلام فيه على وجه آخر. إذا تبين ذلك، فبيان ما ذكرته من وجوه.

الوجه الأول:

أحدها: إن الله هو الذي يجب أن يكون المقصود المدعو المطلوب، وهو المعين على المطلوب، وما سواه هو المكروه، وهو المعين على دفع المكروه، فهو سبحانه الجامع للأمور الأربعة دون ما سواه، وهذا معنى قوله ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾، فإن المعبود يتضمن المقصود، لكن على أكمل الوجوه، والمستعان هو الذي يستعان به على المطلوب.

فالأول من معنى ألوهيته.

والثاني من معنى ربوبيته.

(معنى الألوهية)

إذ الإله هو الذي يؤله له[1]، فيعبد محبة وإنابة، وإجلالاً وإكراماً، والرب هو الذي يرب عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله من

---

(١) الإله مأخوذ من أله يأله إذا تحير العبد في عظمة الله، وأصل إله ولاه مثل وشاح فقلبت الواو همزة فصارت إلاه مثل إشاح، ومعنى ولاه أن الخلق يولهون إليه في حوائجهم كما يوله الطفل إلى ثدي أمه عند إحساسه بالجوع. انظر لسان العرب لابن منظور. مادة: أله.

العبادة وغيرها، وكذلك قوله تعالى: ﴿ عليه توكلت وإليه أُنيب ﴾[1] وقوله: ﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾[2]، وقوله: ﴿ عليك توكلنا وإليك أنبنا ﴾[3]، وقوله: ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده ﴾[4]. وقوله: ﴿ عليه توكلت وإليه متاب ﴾[5]، فهذه ستة مواضع تنتظم هذين الأصلين الجامعين.

الوجه الثاني

إن الله عز وجل خلق الخلق لعبادته الجامعة لمعرفته والإنابة إليه ومحبته، والإخلاص له، فبذكره تطمئن قلوبهم، وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم، ولا شيء يعطيهم في الآخرة أحب إليهم من النظر إليه، ولا شيء يعطيهم في الدنيا أعظم من الإيمان به.

وحاجتهم إليه في عبادتهم إياه وتألههم إياه، كحاجتهم وأعظم في خلقه لهم وربوبيته إياهم، فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين، ولا صلاح لهم ولا فلاح ولا نعيم ولا لذة بدون ذلك بحال، بل من أعرض عن ذكر ربه فإن له معيشةً ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى، ولهذا كان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولهذا كانت (لا إله إلا الله) أحسن الحسنات، وكان التوحيد بقول لا إله إلا الله رأس الأمر.

فأما توحيد الربوبية الذي أقر به الخلق وقرره أهل الكلام، فلا

---

(١) سورة الشورى: ١٠.

(٢) سورة هود: ١٢٣.

(٣) سورة الممتحنة: ٤.

(٤) سورة الفرقان: ٥٨.

(٥) سورة الرعد: ٣٠.

يكفي وحده، بل هو من الحجة عليهم. وهذا معنى ما يروى: «يابن آدم خلقت كل شيء لك وخلقتك لي فبحقي عليك لا تشتغل بما خلقته لك عما خلقتك له».

واعلم أن هذا حق لله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. وهو يحب ذلك ويرضى عن أهله ويفرح بتوبة من عاد إليه. كما أن في ذلك لذة العبد وسعادته ونعيمه، وقد بينت بعض معنى محبة الله عز وجل لذلك وفرحه به غير هذا الموضع[1]، فليس في الكائنات ما يسكن العبد إليه ويطمئن به، ويتنعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه. ومن عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به مودة في الحياة الدنيا ونوع[2] من اللذة، فهو أعظم من التذاذ أكل الطعام المسموم مفسدةً ﴿ ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾[3]، فإن قوامهما بأن تأله الإله الحق، فلو كان فيهما آلهة غير الله لم يكن إلهاً حقاً، إذ الله لا سميّ له، ولا مثل، فكانت تفسد لانتفاءِ ما به صلاحها. هذا من جهة الإلهية، وأما من جهة الربوبية فشيء آخر كما يقرره في موضعه المتكلمون.

(حاجة العبد إلى عبادة الله)

واعلم أن حاجة العبد إلى أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ليس لها نظير فتقاس به، لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب، وبينهما فروق كبيرة، فإن حقيقة العبد قلبه وروحه، وهي لا صلاح لها إلا بإلهها الله الذي لا إله هو، فلا تطمئن في الدنيا إلا

---

(١) لعل ابن تيمية يشير هنا إلى كتابه «قاعدة المحبة» وهي رسالة جليلة الشأن في بابها. والعزم منعقد على إخراجها إن شاء الله.

(٢) في الأصل: ونوعاً.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

بذكره، وهي كادحة إليه كدحاً فملاقيته، ولا بد لها من لقائه، ولا صلاح لها إلا بلقائه، ولو حصل للعبد لذات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل ينتقل من نوع إلى نوع، من شخص إلى شخص، ويتنعم بهذا في وقت، وفي بعض الأحوال، وتارة أخرى يكون ذلك الذي تنعم به والتذ، غير منعِم له ولا ملِذ، بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده، ويضره ذلك.

وأما إلهه فلا بد له منه في كل حال وكل وقت، وأينما كان فهو معه، ولهذا قال إمامنا إبراهيم الخليل: ﴿لا أُحب الآفلين﴾(١)، وكان أعظم آية في القرآن ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾(٢)، واعلم ان هذا الوجه مبني على أصلين:

أحدهما: على أن نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته، وصلاحه وقوامه، كما دل عليه أهل الإيمان وكما دل عليه القرآن، لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم، أن عبادته تكليف ومشقة، وخلاف مقصود القلب، لمجرد الامتحان والاختبار، أو لأجل التعويض بالأجر كما تقوله المعتزلة(٣)، فإنه وإن كان في الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس، والله سبحانه يأجر العبد على الأعمال المأمور بها مع المشقة، كما قال: ﴿ ذلك بأنه لا يصيبهم ظمأٌ ولا نصب ﴾(٤)، الآية. وقال لعائشة: «أجرك على قدر نصبك» فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعي، وإنما وقع ضمناً وتبعاً لأسباب ليس

---

(١) سورة الأنعام: ٧٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٣) جعل المعتزلة الغرض من التكاليف تعريض العبد للثواب بتكليفه بأوامر الشرع ونواهيه، وجعلوا الثواب عوضاً عن ذلك في الآخرة لأنه لا يجوز التفضل به ابتداء من الله. وقالوا إن الله أراد بذلك «أن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به». انظر في ذلك: شرح الأصول الخمسة للقيضي عبد الجبار، ص ١٠ - ٥١٨؛ المغني ١١ - ١٣٤ - ١٢٩.

(٤) سورة التوبة: ١٢٠.

هذا موضعها. وهذا تفسير يقرر في موضعه، ولهذا لم يجيء في الكتاب والسنة وكلام السلف، إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح أنه تكليف، كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة، وإنما جاءَ في القرآن ذكر التكليف في موضع النفي كقوله ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[1]. ﴿لا تكلف إلا نفسك﴾[2]. ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾[3]، أي وإن وقع في الأمر تكليف فلا يكلف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات النفوس، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه وذكره، وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق الذي تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبداً، ﴿فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً﴾[4]. فهذا أصل.

والأصل الثاني: أن النعيم في الدار الآخرة أيضاً به، مثل النظر إليه، لا كما يزعم طائفة من أهل الكلام ونحوهم، ممن يقول إنه لا نعيم ولا لذة إلا بالمخلوق من المأكول والمشروب والمنكوح ونحو ذلك، بل اللذة والنعيم التام في حظهم من الخالق سبحانه وتعالى، كما في الدعاءِ المأثور «أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك من غير ضَـرَّاءَ مضرة ولا فتنة مضلة»، ولهذا قال في حق الكفار: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم إنهم لصالوا الجحيم﴾[5]، فعذاب الحجاب من أعظم أنواع العذاب، ولذة النظر إلى وجهه أعلى اللذات، ولا تقوم حظوظهم من سائر المخلوقات مقام حظهم منه تعالى. وهذان الأصلان ثابتان بالكتاب والسنة، وعليهما أهل العلم والإيمان، ويتكلم فيهما مشايخ

---

(١) سورة البقرة: ٨٦.
(٢) سورة النساء: ٨٤.
(٣) سورة الطلاق: ٧.
(٤) سورة مريم: ٦٥.
(٥) سورة المطففين: ١٦.

الصوفية العارفون وعليها أهل السنة والجماعة وعوام الأُمة، وذلك من فطرة الله التي فطر الناس عليها، وقد يحتجون على من ينكرها بالنصوص والآثار تارة، وبالذوق والوجد أُخرى، إذا أَنكر اللذة فإن ذوقها ووجدها ينفي إنكارها، وقد يحتجون بالقياس والأَمثال تارة وهي الأَقيسة العقلية.

الوجه الثالث

إن المخلوق ليس عنده للعبد نفع ولا ضر، ولا عطاء ولا منع، بل ربه هو الذي خلقه ورزقه وبصَّره وهداه، وأَسبغ نعمه عليه، فإذا مسه الله بضر لم يكشفه عنه غيره، وإذا أَصابه بنعمة لم يرفعها عنه سواه، والعبد وما سواه فلا ينفعه ولا يضره إلا بإذن الله، وهذا الوجه أَظهر للعامة من الأَول، ولهذا خوطبوا به في القرآن أكثر من الأَول، لكن إذا تأَمل اللبيب العابد [و] عرف[1] طريقة القرآن، وجد أَن الله يدعو عباده بهذا الوجه إلى الأَول، فهذا الوجه يقتضي أَيضاً محبة الله وعبادته لإحسانه إلى عبده، وإسباغ نعمه عليه، وحاجة العبد إليه في هذه النعم، ولكن إذا عبدوه وأَحبوه وتوكلوا عليه من هذا الوجه، دخلوا في الوجه الأَول، ونظيره في الدنيا من ينزل به بلاءٌ عظيم، أَو فاقة شديدة أَو خوف مقلق، فجعل يدعو الله ويتضرع إليه، حتى فتح له من لذيذ مناجاته وعظيم الإيمان به والإنابة إليه، ما كان أَحب إليه من تلك الحاجة التي قصدها أَولاً، ولكنه لم يكن يعرف ذلك أَولاً حتى يطلبه ويشتاق إليه، والقرآن مملوء من ذكر حاجة العباد إلى الله دون ما سواه، ومن ذكر نعمائه عليهم، ومن ذكر ما وعدهم في الآخرة من صنوف النعيم واللذات، وليس عند المخلوق شيء من هذا. فهذا الوجه يحقق التوكل على الله. والشكر له ومحبته على إحسانه.

---

(١) في الأصل: عرف.

الوجه الرابع

أن تعلق العبد بما سوى الله تعالى مضرة عليه، إذا أخذ منه القدر الزائد على حاجته في عبادة الله عز وجل، فإنه إن نال من الشراب والطعام فوق حاجته ضره، أو أهلكه، وكذلك من النكاح واللباس، وإن أحب شيئاً حباً تاماً بحيث تخالله فلا بد أن يسأمه أو يفارقه، فالضرر حاصل له إن وجد أو فقد، فإن فقد تعذب بالفوات وتألم، وإن وجد فإنه يحصل له من الألم أكثر مما يحصل له من اللذة، وهذا أمر معلوم بالاعتبار والاستقراء، كل من أحب شيئاً دون الله لغير الله فإن مضرته أكثر من منفعته، فصارت المخلوقات وبالاً عليه، إلا ما كان لله، وفي الله، فإنه كمال وجمال للعبد.

الوجه الخامس

أن اعتماده على المخلوق وتوكله عليه، يوجب له الضرر من جهته، فإنه يخذل من تلك الجهة، وهذا أيضاً معلوم بالاعتبار والاستقراء، ما علّق العبد رجاءَه وتوكله بغير الله إلا خاب من تلك الجهة، ولا استنصر بغير الله إلا خذل، وهذان الوجهان في المخلوقات نظير العبادة والاستعانة في الخالق، فلما قال: ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾[1] كان صلاح العبد في عبادة الله واستعانته، وكان في عبادة ما سواه والاستعانة بما سواه مضرته وهلكته وفساده.

الوجه السادس

أن الله سبحانه وتعالى غني حميد، كريم، واجد رحيم، فهو محسن إلى عبده مع غناه عنه، يريد به الخير ويكشف عنه الضر، لا لجلب منفعة

(١) سورة الفاتحة: ٥.

إليه من العبد، ولا لدفع مضرة، بل رحمة وإحساناً، والعباد لا يتصور أن يعملوا[1] إلا لحظوظهم، فأكثر ما عندهم للعبد أن يحبوه ويعظموه ويجلبوا له منفعة ويدفعوا عنه مضرة ما، وإن كان ذلك أيضاً من تيسير الله سبحانه، فإنهم لا يفعلون ذلك إلا لحظوظهم من العبد، إذا لم يكن العمل لله فإنهم إذا أحبوه، طلبوا أن ينالوا غرضهم من محبته، سواء أحبوه لجماله الباطن أو الظاهر.

فإذا أحبوا الأنبياء والأولياء وطلبوا لقاءَهم، فهم يحبون التمتع برؤيتهم، وسماع كلامهم، ونحو ذلك.

وكذلك من أحب إنساناً لشجاعته أو رياسته أو جماله أو كرمه، فهو يحب أن ينال حظه من تلك المحبة، ولولا التذاذه بها لما أحب، وإن جلبوا له منفعة كخدمة ومال، أو دفعوا عنه مضرة، كمرض وعدو ولو بالدعاءِ والثناءِ فهم يطلبون العوض، إذا لم يكن العمل لله. فأجناد الملوك وعبيد المالك، وأجراءُ الصانع، وأعوان الرئيس كلهم إنما يسعون في نيل أغراضهم به، لا يعرج أكثرهم على قصد منفعة المخدوم إلا أن يكون قد علم وأدب من جهة أخرى، فيدخل ذلك في الجهة الدينية، أو يكون فيه طبع عدل وإحسان، من باب المكافأة والرحمة، وإلا فالمقصود بالقصد الأول هو منفعة نفسه، وهذا من حكمة الله التي أقام بها مصالح خلقه، إذ قسم بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً. إذا تبين هذا ظهر أن أحداً من الخلْق لا يقصد منفعتك بالقصد الأول بل إنما يقصد منفعته بك، وأن ذلك قد يكون عليك فيه ضرر إذا لم يراع العدل، فإذا دعوته فقد دعوت من ضره أقرب من نفعه، والرب سبحانه يريدك لك، ولمنفعتك، لا

(١) في الأصل: يعلمون.

لينتفع بك، وذلك منفعة لك بلا مضرة، فتدبر هذا؛ فملاحظة هذا الوجه تمنعك أن ترجو المخلوق، أو تطلب منه منفعة لك، فإنه لا يريد ذلك بالقصد الأول، كما أنه لا يقدر عليه، ولا يحملنك هذا على جفوة الناس، وترك الإحسان إليهم، واحتمال أذاهم بل أحسن إليهم لله، لا لرجاء بهم، فكما لا تخافهم فلا ترجهم.

الوجه السابع

أن غالب الخلق يطلبون إدراك حاجاتهم بك، وإن كان ذلك ضرراً عليك، فإن صاحب الحاجة أعمى لا يعرف إلا قضاءَها.

الوجه الثامن

أنه إذا أصابك مضرة كالخوف والجوع والمرض، فإن الخلق لا يقدرون على دفعها إلا بإذن الله؛ ولا يقصدون دفعها إلا لغرض لهم في ذلك.

الوجه التاسع

أن الخلق لو اجتهدوا أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بأمر كتبه الله لك، ولو اجتهدوا أن يضروك لم يضروك إلا بأمر كتبه الله عليك، فهم لا ينفعونك إلا بإذن الله ولا يضرونك إلا بإذن الله، فلا تعلق[1] بهم رجاءَك ولا خوفك[2].

(١) في الأصل: تتعلق. والصواب ما أثبتناه.

(٢) كتب في نهايةهذا الفصل بخط مخالف لخط الناسخ العبارة الآتية «آخر ما وجدته في هذه القاعدة» ثم توجد كلمة تقرأ كأنها «المطوية بأن كسرى» ثم كتب عبارة «ثم وجدت ما يناسبها».

(فصـــل)

جماع هذا: أنك أنت إذا كنت غير عالم بمصلحتك، ولا قادر عليها ولا مريد لها، كما ينبغي، فغيرك من الناس أولى أن لا يكون عالماً بمصلحتك ولا قادراً عليها ولا مريداً، والله سبحانه وتعالى هو يعلم ولا تعلم، ويقدر ولا تقدر، ويعطيك من فضله العظيم[1].

(فصـــل)

وهو مثل المقدمة لهذا الذي أمامه
[حاجة الإنسان إلى من يستعينه]

وهو أن كل إنسان فهو همام حارث حساس، متحرك بالإرادة، بل كل حي فهو كـذلك، لـه علم وعمل بإرادته، والإرادة هي المشيئـة والاختيار، ولا بد في العمل الإرادي الاختياري من مراد هو المطلوب، ولا يحصل المراد إلا بأسباب ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلا بد من قدرة وقوة، وإن كان من خارج فلا بد من فاعل غيره، وإن كان منه ومن الخارج، فلا بد من الأسباب كالآلات ونحو ذلك، فلا بد لكل حي من إرادة، ولا بد لكل مريد من عون يحصل به مراده، فصار العبد مجبولاً على أن يقصد شيئاً ويريده، ويستعين بشيء ويعتمد عليه في تحصيل مراده، هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده من نفسه.

لكن المراد المستعان على قسمين:

منه ما يراد لغيره.
ومنه ما يراد لنفسه.

والمستعان: منه ما هو المستعان نفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان

(١) كتب في نهاية هذا الفصل عبارة: بلغ.

وآلة له. فمن المرادات ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذل له الطالب ويحبه، وهو الإله المعبود.

ومنه ما يراد لغيره، بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد العبد عليه، ويتوكل عليه، ويعتضد به، ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة، ومنه ما يكون تبعاً لغيره؛ بمنزلة الأعضاءِ مع القلب؛ والمال مع المالك، والآلات مع الصانع؛ فإذا تدبر الإنسان حال نفسه؛ وحال جميع الناس؛ وجدهم لا ينفكون عن هذين الأمرين؛

لا بد للنفس من شيءٍ تطمئن إليه؛ وتنهي إليه محبتها؛ هو إلهها.

ولا بد لها من شيءٍ تثق به وتعتمد عليه في نيل مطلوبها. هو مستعانها. سواء كان ذلك هوالله أو غيره. وإذا كان. فقد يكون عاماً وهو الكفر كمن عبد غير الله مطلقاً، وسأل غير الله مطلقاً، مثل عُبَّاد الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك الذين يطلبون منهم الحاجات. ويفزعون إليهم في النوائب، وقد يكون خاصاً في المسلمين. مثل من غلب عليه حب المال. أو حب شخص. أو حب الرياسة. حتى صار عبد ذلك. كما قال النبي ﷺ: «تعس عبد الدرهم. تعس عبد الدينار. تعس عبد القطيفة. تعس عبد الخميصة. إن أُعطي رضي. وإن منع سخط. تعس وانتكس. وإذا شيك فلا انتقش»[1].

وكذلك من غلب عليه الثقة بجاهه وماله. بحيث يكون عنده مخدومه من الرؤساءِ ونحوهم. أو خادمه من الأعوان والأجناد ونحوهم. أو أصدقاؤه أو أمواله، وهي التي تجلب المنفعة الفلانية، وتدفع المضرة

(١) رواه البخاري في صحيحه في الجهاد، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، وفي الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، وابن ماجه رقم (٤١٣٦) في الزهد، باب في المكثرين، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. (ع).

الفلانية، فهو معتمد عليها ومستعين بها، والمستعان هو مدعو ومسؤول وما أكثر ما تتلازم العبادة والاستعانة. فمن اعتمد القلب عليه في رزقه ونصره ونفعه وضره، خضع له وذل وانقاد. وأحبه من هذه الجهة وإن لم يحبه لذاته. لكن قد تغلب عليه الحال حتى يحبه لذاته وينسى مقصوده منه: كما يصيب كثير ممن يحب المال، أو يحب من يحصل له به الغنى والسلطان. وأما من أحبه القلب وأراده وقصده فقد لا يستعينه ويعتمد عليه إلا إذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه كاستشعار المحب قدرة المحبوب على وصله؛ فإذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه استعانه وإلا فلا. فالأقسام ثلاثة.

قد يكون محبوباً غير مستعان.

وقد يكون مستعاناً غير محبوب.

وقد يجتمع فيه الأمران، فإذا علم أن العبد لا بد له في كل وقت وحال من منتهى يطلبه هو إلهه، ومنتهى يطلب منه هو مستعانه، وذلك هو صمده الذي يصمد إليه في استعانته وعبادته، تبين أن قوله تعالى: إياك نعبد وإياك نستعين، كلام جامع محيط؛ أول آخر؛ لا يخرج عنه شيء فصارت الأقسام أربعة:

١ ـ إما أن يعبد غير الله ويستعينه وإن كان مسلماً؛ فالشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل.

٢ ـ وإما أن يعبده ويستعين غيره مثل كثير من أهل الدين، يقصدون طاعة الله ورسوله وعبادته وحده لا شريك له، وتخضع قلوبهم لمن يستشعرون نصرهم ورزقهم وهدايتهم من جهته، من الملوك والأغنياء والمشايخ.

٣ ـ وإما أن يستعينه وإن عبد غيره؛ مثل كثير من ذوي الأحوال

وذوي القدرة والسلطان الباطن أو الظاهر، وأهل الكشف والتأثير. الذي يستعينونه ويعتمدون عليه ويسألونه ويلجؤون إليه، لكن مقصودهم غير ما أمر الله به ورسوله، وشريعته، التي بعث بها رسوله.

٤ ـ والقسم الرابع: الذي لا يعبدون إلا إياه، ولا يستعينون إلا إياه. وهذا القسم الرباعي قد ذكر فيها بعد أيضاً. لكنه تارة يكون بحسب العبادة والاستعانة، وتارة يكون بحسب المعبود المستعان. فهنا هو بحسب المعبود المستعان، لبيان أنه لا بد لكل عبدٍ من معبودٍ يستعان؛ وفيها بعد بحسب عبادة الله واستعانته؛ فإن الناس فيها على أربعة أقسام.

(فصـــل)(١)

وأما حديث فاتحة الكتاب فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾. قال الله: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ قال الله: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال: ﴿ مالك يوم الدين ﴾. قال الله: مجدني عبدي. وإذا قال ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ قال: هذه الآية بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿ اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ قال: هؤلاءِ لعبدي ولعبدي ما سأل».

وثبت في صحيح مسلم عن ابن عباس قال: «بينما جبريل قاعد عند النبي ﷺ سمع نقيضاً من فوقه فرفع رأسه، فقال: هذا باب من السماءِ

---

(١) هذا الفصل ناقص من نسخة د.
(٢) من: ناقصة من: س.

فتح اليوم ولم يفتح قط إلا اليوم، فنزل منه ملك فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض، ولم ينزل قط إلا اليوم، فسلَّم وقال: أبشر بنورين أُوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منها إلا أُعطيته[1] وفي بعض الأحاديث: (إن فاتحة الكتاب أُعطيها من كنز تحت العرش).

(فصل)

(في إياك نعبد وإياك نستعين)

قال الله تعالى في أُم القرآن والسبع المثاني والقرآن العظيم ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وهذه السورة هي أُم القرآن، وهي فاتحة الكتاب، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم، وهي الشافية، وهي الواجبة في الصلوات لا صلاة إلا بها، وهي الكافية تكفي من غيرها، ولا يكفي غيرها عنها.

والصلاة أفضل الأعمال، وهي مؤلفة من كلم طيب، وعمل صالح[2] فأَفضل[3] كلمها الطيب وأوجبه أم القرآن[4]، وأفضل عملها الصالح وأَوجبه السجود، وكما جمع بين الأَمرين في أَول سورة أَنزلها على رسوله حيث افتتحها [بقوله تعالى[5]] ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[6]

(١) أورده مسلم ١ ـ ٣٢٢ (كتاب الصلاة. باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة) والحديث من رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس.

(٢) من: ليست في: س.

(٣) في الأصل: صالحاً. وهو خطأ واضح.

(٤) في س: أفضل.

(٥) أم القرآن: في س: القرآن.

(٦) بقوله تعالى: زيادة في: س.

(٧) سورة العلق: ١.

وختمها بقوله ﴿واسجد واقترب﴾ فوضعت الصلاة على ذلك، أولها القراءة، وآخرها السجود، ولهذا قال سبحانه في صلاة الخوف ﴿فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم﴾[1] والمراد بالسجود الركعة التي يفعلونها وحدهم بعد مفارقتهم للإمام، وما قبل القراءة من تكبير واستفتاح واستعاذة هي تحريم للصلاة ومقدمة لما بعده، وأول ما يبدأ به كالتقدمة، وما يفعل بعد السجود من قعود وتشهد، فيه التحية لله والسلام على عباده الصالحين والدعاءُ والسلام على الحاضرين[2]، فهو تحليل للصلاة ومعقبة لما قبله، قال النبي ﷺ «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[3] ولهذا لما تنازع الناس[4] أيما أفضل: كثرة الركوع والسجود أو طول القيام. أو هما سواءٌ؟ على ثلاثة أقوال عن أحمد وغيره، كان الصحيح أنهما سواء، القيام فيه أفضل الأذكار، والسجود أفضل الأعمال، فاعتدلا، ولهذا كانت صلاة رسول الله ﷺ معتدلة، يجعل الأركان قريباً من السواء، وإذا أطال القيام طولاً كثيراً كما كان يفعل في قيام الليل وصلاة الكسوف، أطال معه الركوع والسجود، وإذا اقتصد فيه اقتصد في الركوع والسجود.

(فصل فاتحة الكتاب)

وأم الكتاب كما أنها القراءة الواجبة فهي أفضل سورة في القرآن، قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «لم ينزل في التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القرآن مثلها، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي

---

(١) سورة النساء: ١٠٢.
(٢) في د: المخاطبين.
(٣) ورد الحديث في: أبي داود ١ ـ ١٦ (كتاب الطهارة. باب فرض الوضوء) حديث رقم ٦١، ١ ـ ١٧٥ (كتاب الوضوء، باب مفتاح الصلاة)؛ ابن حنبل ١ ـ ١٢٣.
(٤) في س: العلماء.

أوتيته»[١] وفضائلها كثيرة جداً، وقد جاءَ مأثوراً عن الحسن البصري، رواه ابن ماجه وغيره، أن الله أنزل مائة كتاب وأربعة كتب، جمع علمها في الأربعة، وجمع علم الأربعة في القرآن، وجمع علم القرآن في المفصَّل، وجمع علم المفصَّل في أم القرآن وجمع علم أم القرآن في هاتين الكلمتين، ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾. وأن علم الكتب المنزلة من السماءِ اجتمع في هاتين الكلمتين (الجامعتين)[٢] ولهذا ثبت في الحديث الصحيح، حديث قسمة الصلاة[٣] أن الله تعالى يقول: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ قال الله سبحانه وتعالى: حمدني عبدي، وإذا قال:

---

(١) ورد هذا الحديث بروايات مختلفة ومن طرق عدة، ونصه كما في رواية أبي هريرة كما أوردها المنذري في الترغيب والترهيب ٣ ـ ٥٦ (كتاب قراءة القرآن، باب ما ورد في أن أعظم سورة في القرآن الفاتحة).

عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ خرج على أبي بن كعب، فقال: يا أبي ـ وهو يصلي ـ فالتفت أبي فلم يجبه، وصلى أبي فخفف، ثم انصرف إلى رسول الله ﷺ فقال: السلام عليك يا رسول. فقال رسول الله ﷺ: وعليك السلام ما منعك يا أبي أن تجيبني إذا دعوتك.

فقال: يا رسول الله إني كنت في الصلاة.

قال: فلم تجد فيما أوحى الله إلي أن ﴿ استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾؟.

قال: بلى. ولا أعود إن شاء الله.

قال: أتحب أن أعلمك سورة لم ينزل في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في الفرقان مثلها؟

قال: نعم يا رسول الله.

قال رسول الله ﷺ: كيف تقرأ في الصلاة؟. قال: فقرأ أم القرآن.

قال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها، وإنها سبع من المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته».

قال المنذري: رواه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح، ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما، والحاكم باختصار عن أبي هريرة عن أبي. وقال الحاكم. صحيح على شرط مسلم.

أقول: وهو في صحيح البخاري بنحوه وبأخصر منه من حديث أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه، انظر البخاري في التفسير باب ما جاء في فاتحة الكتاب، وفي فضائل القرآن باب فضل فاتحة الكتاب (ع).

(٢) الجامعتين: زيادة في: س.

(٣) قسمة الصلاة: ناقصة من س. ابن حنبل الصانه وتعالى: ناقصة من س.

﴿الرحمن الرحيم﴾ قال الله: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال: ﴿مالك يوم الدين﴾ قال الله عز وجل: مجدني، (وفي رواية فوض إلي عبدي) وإذا قال: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ قال: فهذه الآية بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين﴾ قال: فهؤلاءِ لعبدي ولعبدي ما سأل»[1] فقد ثبت بهذا النص أن السورة قسمت[2] بين الله وبين عبده، وأن هاتين الكلمتين مقتسم السورة[3] فإياك نعبد مع (ما) قبله لله[4] وإياك نستعين مع ما بعده للعبد وله ما سأل. ولهذا قال من قال من السلف: نصفها ثناء ونصفها مسألة.

وكل واحد من العبادة والاستعانة دعاء، وإذا كان قد فرض علينا أن نناجيه وندعوه بهاتين الكلمتين في (كل) صلاة، فمعلوم أن ذلك يقتضي أنه فرض علينا أن نعبده وأن نستعينه، إذ إيجاب القبول الذي هو إقرار[5] واعتراف ودعاء وسؤال هو إيجاب لمعناه، ليس إيجاباً لمجرد لفظ لا معنى له، فإن هذا لا يجوز أن يقع بل إيجاب ذلك أبلغ من إيجاب مجرد العبادة والاستعانة، فإن ذلك قد يحصل أصله بمجرد القلب، أو القلب والبدن، بل أوجب دعاء الله عز وجل ومناجاته وتكليمه ومخاطبته بذلك، ليكون الواجب من ذلك كاملاً صورة ومعنى. بالقلب وسائر الجسد.

وقد جمع بين هذين الأصلين الجامعين إيجاباً في مواضع، كقوله في

---

(١) ورد الحدث في مسلم ٢ ـ ٩ ـ١٠ (كتاب الصلاة. باب وجوب قراءة الفاتحة). أبي داود ١ ـ ٢١٧ (كتاب الصلاة. باب من ترك القراة في صلاته بفاتحة الكتاب حديث رقم ٨٢١؛ وابن ماجه ٢ ـ ١٢٤٣ (كتاب الأدب باب ثواب القرآن) حديث رقم ٣٧٨٤. وجاء في الترغيب والترهيب للمنذري ٣ ـ ٢٨ (كتاب قراءة القرآن. باب ما ورد أن أعظم سورة في القرآن

(٢) في س: منقسمة.

(٣) في د. مقسم.

(٤) في د: مع قبله له.

(٥) في د: اقرأ.

آخر سورة هود ﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾[1] وقول العبد الصالح شعيب ﴿ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ﴾[2] وقول إبراهيم والذين[3] معه ﴿ ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير ﴾[4] وقوله سبحانه إذ أمر رسوله أن يقول: ﴿ كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب ﴾[5] فأمر نبيه بأن يقول على الرحمن توكلت وإليه متاب، كما أمر بهما[6] في قوله: فاعبده وتوكل عليه. والأمر له أمر لأمته، وأمره بذلك في أم القرآن وفي غيرها لأمته ليكون فعلهم[7] ذلك طاعة لله وامتثالاً لأمره لا تقدماً[8] بين يدي الله ورسوله، ولهذا كان عامة ما يفعله نبينا ﷺ والخالصون من أمته من الأدعية والعبادات وغيرها، إنما هو بأمر من الله، بخلاف من يفعل ما لم يؤمر به وإن كان حسناً أو عفواً، وهذا أحد الأسباب الموجبة لفضله وفضل أمته على من سواه، وفضل الخالصين من أمته على المشوبين الذين شابوا ما جاءَ به وبغيره، كالمنحرفين عن الصراط المستقيم، وإلى هذين الأصلين كان النبي ﷺ يقصد في عبادته وأذكاره ومناجاته مثل قوله في الأضحية «اللهم هذا[9] منك ولك[10] وإليك[11]» فإن قوله: منك، هو معنى التوكل والاستعانة، وقوله:

(١) سورة هود: ١٢٣.
(٢) سورة هود: ٨٨.
(٣) في الأصل: الذي معه. وفي الآية الكريمة ﴿ والذين معه ﴾ الخ الآية.
(٤) سورة الممتحنة: ٤.
(٥) سورة الرعد: ٣٠.
(٦) في د: أمر بها.
(٧) فعلهم. ناقصة من. د.
(٨) في س: ولا يتقدموا.
(٩) هذا: ناقصة من د.
(١٠) لك: ناقصة في: د.
(١١) ورد الحديث في: أبي داود ٣ - ١٢٦ برواية جابر رضي الله عنه وفيه: أن النبي ﷺ ذبح يوم =

لك هو معنى العبادة، ومثل قوله في قيامه من الليل «لك أسلمت وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، أعوذ بعزتك، لا إله إلا أنت [أنْ] تضلني، أنت الحي الذي لا تموت والجن والإنس يموتون»[1] إلى أمثال ذلك.

(الإنسان بين العبادة والاستعانة)

إذا تقرر هذا الأصل، فالإنسان في هذين الواجبين لا يخلو من أحوال أربعة هي القسمة الممكنة.

إما أن يأتي بهما[2].

وإما أن يأتي بالعبادة فقط.

وإما يأتي بالاستعانة فقط.

وإما أن يتركهما جميعاً.

ولهذا كل الناس في هذه الأقسام الأربعة، بل أهل الديانات هم أهل هذه الأقسام، وهم المقصودون هنا بالكلام.

(قسم يغلب عليه التأله)

قسم يغلب عليه قصد التأله لله، ومتابعة الأمر والنهي، والإخلاص

= الذبح كبشين أقرنين، وأن مما قاله عند ذلك «اللهم منك ولك عن محمد وأمته»: وانظر أيضاً جامع الأصول ٤ - ١٤٨ - ١٤٩.

(١) رواه البخاري مختصراً في التوحيد، باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم، وبلفظ أحمد في المسند (٣٠٢/١) ومسلم رقم (٢٧١٧) في الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل. (ع).

(٢) بهما: في د: بها.

لله تعالى، واتباع الشريعة في الخضوع[1] لأوامره وزواجره وكلماته الكونيات[2] ولكن يكون منقوصاً من جانب الاستعانة والتوكل، فيكون إما عاجزاً وإما مفرطاً، وهو مغلوب إما مع عدوه الباطن وإما مع عدوه الظاهر، وربما يكثر منه الجزع مما يصيبه والحزن لما يفوته[3]، وهذا حال كثير ممن يعرف شريعة الله وأمره، ويرى أنه متبع للشريعة وللعبادة الشرعية، ولا يعرف قضاءه وقدره، وهو حسن القصد طالب للحق، ولكنه غير عارف بالسبيل الموصلة والطريق المفضية.

(قسم يغلب عليه الاستعانة والتوكل)

وقسم يغلب عليه قصد الاستعانة بالله والتوكل عليه، وإظهار الفقر والفاقه بين يديه، والخضوع لقضائه وقدره وكلماته الكونيات ولكن يكون منقوصاً من جانب العبادة وإخلاص الدين لله، فلا يكون مقصوده أن يكون الدين كله لله، وإن كان مقصوده ذلك فلا يكون متبعاً لشريعة الله عز وجل ومنهاجه، بل قصده نوع سلطان في العالم، إما سلطان قدرة وتأثير، وإما سلطان كشف وإخبار، أو قصده طلب ما يريده ودفع ما يكرهه بأي طريق كان، أو مقصوده نوع عبادة وتأله بأي وجه كان، وهمته في الاستعانة والتوكل المعينة له على مقصوده، فيكون إما جاهلاً وإما ظالماً تاركاً لبعض ما أمره الله، راكباً لبعض ما نهى الله عنه، وهذه حال كثير ممن يتأله ويتصوَّف ويتفقر ويشهد قدر الله وقضاءه، ولا يشهد أمر الله ونهيه، ويشهد قيام الأكوان بالله وفقرها إليه وإقامته لها، ولا يشهد ما أمر به وما نهى عنه، وما الذي يحبه منه ويرضاه، وما الذي يكرهه منه، وما

(١) في د: والخضوع.

(٢) في د: الدينيات.

(٣) في د: يعوقه.

الذي نهاه الله عنه[1]، ولهذا يكثر في هؤلاءِ من له كشف وتأثير وخرق عادة، مع انحلال عن بعض الشريعة ومخالفة لبعض الأمر، وإذا أوغل الرجل منهم دخل في الإباحة[2] والانحلال، وربما صعد إلى فساد التوحيد، فيخرج إلى الاتحاد[3] والحلول المقيد، كما قد[4] وقع لكثير من الشيوخ. ويوجد في كلام صاحب منازل السائرين[5] وغيره ما يفضي إلى ذلك وقد يدخل بعضهم في الاتحاد المطلق والقول بوحدة الوجود، فيعتقد أن الله هو الوجود المطلق.

(كما يقول صاحب الفتوحات المكية في أولها)[6]:

الـرب حـق والـعـبـد حـق   يـا ليت شعـري من المكلف
إن قـلت عـبـد فـذاك ميـت   أو قـلت رب أنى يـكـلـف[7]

«قسم معرض عن الوجهين»

وقسم ثالث معرضون عن عبادة الله وعن الاستعانة به جميعاً. وهم فريقان: أهل دنيا. وأهل دين، فأهل الدين منهم: هم[8] أهل الدين

(١) وما الذي نهاه الله عنه: ناقصة من س.

(٢) في س: الإباحية.

(٣) في د: الإباحة.

(٤) قد: ناقصة: في د.

(٥) صاحب منازل السائرين هو: أبو ذر عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير الأنصاري الهروي، الحافظ الثقة المالكي، أخذ الكلام عن الباقلاني، صنف مستخرجاً على الصحيحين توفي ٤٣٤ هـ. انظر عنه: شذرات الذهب ٣ ـ ٢٥٤، تبيين كذب المفتري، س ٢٥٥ ـ ٢٥٦؛ الأعلام ٤ ـ ٤١.

(٦) (كما... أولها) ناقصة من د؛ ويوجد مكانها كلمة، «ويقول» فقط.

(٧) هذه الأبيات لمحيي الدين بن عربي الصوفي الفيلسوف المعروف وهي معبرة عن مذهبه في وحدة الوجود. انظر الفتوحات المكية ١ ـ ٢ بولاق.

(٨) هم: ناقصة من: د.

الفاسد الذين يعبدون غير الله، ويستعينون غير الله بظنهم وهواهم ﴿ إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفسُ ولقد جاءَهم من ربهم الهدَى ﴾[1]. وأهل الدنيا منهم الذين يطلبون ما يشتهونه من العاجلة بما يعتقدونه من الأسباب.

واعلم أنه التفريق بين من قد يعرض عن عبادة الله والاستعانة به، وبين من يعبد غيره ويستعين بسواه.

فصل

«في معنى الحمد لله رب العالمين»

قال الله عز وجل في أول السورة ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ فبدأ بهذين الاسمين؛ الله، والرب. والله هو الإله المعبود، فهذا الاسم أحق بالعبادة، ولهذا يقال: الله أكبر، الحمد لله، سبحان الله، لا إله إلا الله.

والرب هوالمربي، الخالق الرازق، الناصر الهادي، وهذا الاسم أحق باسم الاستعانة والمسألة، ولهذا يقال: ﴿رب اغفر لي ولوالديَّ﴾[2]. ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾[3]، ﴿ رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي ﴾[4]، ﴿ ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا ﴾[5]، ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾[6] فعامة المسألة والاستعانة المشروعة باسم الرب.

---

(١) سورة النجم: ٢٣.
(٢) هذا من دعاء نوح عليه السلام، ورد في سورة نوح: ٢٨.
(٣) سورة عمران: ٢٣.
(٤) سورة القصص: ١٦.
(٥) سورة آل عمران: ١٤٧.
(٦) دعاء آخر سورة البقرة. آية رقم ٢٨٦.

فالاسم الأول يتضمن غاية العبد ومصيره ومنتهاه وما خلق له، وما فيه صلاحه وكماله، وهو عبادة الله.

والاسم الثاني يتضمن خلق العبد ومبتدأه، وهو أنه يربه ويتولاه، مع أن الثاني يدخل في الأول دخول الربوبية الإلهية، والربوبية تستلزم الألوهية أيضاً.

والاسم الرحمن يتضمن كمال التعلقين وبوصف[1] الحالين فيه تتم سعادته في دنياه وأخراه، ولهذا قال تعالى: ﴿ وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب ﴾[2]، فذكر هنا الأسماء الثلاثة الرحمن، وربي، والإله. وقال: ﴿ عليه توكلت وإليه متاب ﴾، كما ذكر الأسماءَ الثلاثة في أم القرآن. لكن بدأ هناك باسم الله، ولهذا بدأ في السورة بإياك نعبد، فقدم الاسم وما يتعلق به من العبادة؛ لأن تلك السورة فاتحة الكتاب وأم القرآن، فقدم فيها المقصود الذي هو العلة الغائية، فإنها علة غائية للعلة الفاعلية[3] وقد بسطت هذا المعنى في مواضع في أول التفسير وفي «قاعدة المحبة[4] والإرادة» وفي غير ذلك.

فصل

«توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية»

ولما كان علم النفوس بحاجتهم (وفقرهم إلى الرب قبل علمهم بحاجتهم وفقرهم)[5] إلى الإله المعبود، وقصدهم [إياه][6] لدفع حاجاتهم

(١) في د: ووصف.
(٢) سورة الرعد: ٣٠.
(٣) فإنها علة غائية للعلة الفاعلية: في س فإنها علة فاعلية للعلة الغائية.
(٤) لابن تيمية قاعدة جليلة في معنى المحبة والإرادة مصورة بمعهد المخطوطات العربية.
(٥) ما بين القوسين ساقطة من د.
(٦) إياه: ناقصة في الأصل، وزيدت لحاجةالسياق إليها.

العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله من جهة ربـوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته، وكان الدعاءُ له والاستعانة به[1] والتوكل عليه فيهم أكثر من العبادة له والإنابة إليه، ولهذا إنما بعث الرسل يدعونهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، الذي هو المقصود المستلزم للإقرار بالربوبية، وقد أخبر عنهم أنهم ﴿ لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾[2] وأنهم إذا مسهم الضر ضل من يدعون إلا إياه، وقال: ﴿ إذا غشيهم موج كالظُلَلِ دعوا الله مخلصين له الدين ﴾[3]، فأخبر أنهم مقرون بـربوبيتـه وأنهم مخلصون لـه الدين[4] إذا مسهم الضـر في دعـائهم واستعانتهم، ثم يعرضون عن عبادته في حال حصول أغراضهم.

وكثير من المتكلمين إنما يقررون الوحدانية من جهة الربوبية، وأما الرسل فهم دعوا إليها من جهة الألوهية، وكذلك كثير من المتصوفة المتعبدة وأرباب الأحوال، إنما توجههم إلى الله من جهة ربوبيته، لما يمدهم به في الباطن من الأحوال التي بها يتصرفون، وهؤلاءِ من جنس الملوك. وقد ذم الله عز وجل في القرآن هذا الصنف كثيراً، فتدبر هذا فإنه تنكشف به أحوال قوم يتكلمون في الحقائق ويعملون عليها[5] وهم لعمري في نوع من الحقائق الكونية القدرية الربوبية لا في الحقائق الدينية الشرعية الإلهية، وقد تكلمت على هذا المعنى في مواضع متعددة. وهو أصل عظيم يجب الاعتناء به والله سبحانه أعلم[6].

---

(١) به: زيادة في: س.

(٢) سورة الزخرف: ٨٧.

(٣) في د. وإذا مسهم الضر دعوا الله مخلصين له الدين سورة لقمان: ٣٢.

(٤) الجملة فأخبر. . . له الدين. ساقطة من: د.

(٥) في د. ويعلمون علها.

(٦) انظر مثلاً. الرسالة التدمرية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

فصـــل (*)

متصل بالذي قبله(١)

«الإنسان ليس له من نفسه إلا العدم»

وذلك أن الإنسان بل وجميع المخلوقات، عباد الله تعالى فقراءُ، مماليك له، وهو ربهم ومليكهم وإلهم، لا إله إلا هو، فالمخلوق(٢) ليس له من نفسه شيء أصلاً، بل نفسه وصفـاتـه وأَفعاله وما ينتفع به أَو يستحقه وغير ذلك، إنما هو من خلق الله، والله عز وجل رب ذلك كله، ومليكه وبارئه، وخالقه ومصوره.

وإذا قلنا ليس له من نفسه إلا العدم، فالعدم ليس هو شيئاً يفتقر إلى فاعل موجود، بل العدم ليس بشيءٍ، وبقاؤه مشروط بعدم فعل الفاعل، لا أَن عدم الفاعل يوجبه ويقتضيه، كما يوجب الفاعل المفعول الموجود، بل قد(٣) يضاف عدم المعلول إلى عدم العلة، وبينهما فرق. وذلك المفعول الموجود إنما خلقه وأَبدعه الفاعل، وليس المعدوم أبدعه عدم الفاعل، فإنه يفضي إلى التسلسل والدور، ولأنه ليس اقتضاءُ أَحـد العدمين للآخر بأَولى من العكس، فإنه ليس أَحد العدمين مميزاً بحقيقته(٤) استوجب بها أَن يكون فاعلاً، وإن كان يعقل أَن عدم المقتضى أَولى بعدم الأَثر من العكس، فهذا لأَنه لما كان وجود المقتضي هو المفيد لوجود

(*) كتب بهامش هذه الصفحة في: د ما يلي:

«هذا الفصل إلى آخره تكلم عليه الشيخ عماد الدين الواسطي رحمه الله وناقش الشيخ في مواضع أبهمت على الشيخ عماد الدين شرحها له الشيخ تقي الدين رحمة الله عليهما فاعلم هذا، كما كتب في مقابل كلمة فصل بالهامش عبارة: بلغ مقابلة.

(١) العبارة: متصل بالذي قبله ساقطة من: س.

(٢) في د: فالمخلوقات.

(٣) قد: ساقطة من: د.

(٤) في س: لحقيقة.

المقتضَى، صار العقل يضيف عدمه إلى عدمه إضافة لزومية، لأن عدم الشيءِ إما يكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع، وبعد قيام المقتضِي، لا يتصور أن يكون العدم إلا لأجل هاتين الصورتين أو الحالتين، فلما كان الذي انعقد سبب وجوده يعوقه المانع[1] المنافي، وهو أمر موجود، وتارة لا يكون سببه قد انعقد، صار عدمه تارة ينسب إلى عدم مقتضيه، وتارة إلى وجود مانعه ومنافيه، وهذا معنى قول المسلمين «ما شاءَ الله كان وما لم يشأ لم يكن»[2] فمشيئته موجبة للكائنات كلها، وما لم يشأه لم يكن[2]. إذ مشيئته هي الموجبة وحدها لا غيرها فيلزم من انتفائها وانتفاؤه. «لا يكون شيء حتى تكون مشيئته»[3].

لا يكون شيء بدونها بحال، فليس لنا سبب يقتضي وجوده شيء حتى تكون مشيئته مانعة من وجوده، بل مشيئته هي السبب الكامل. فمع وجودها لا مانع، ومع عدمها لا مقتضى ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسكْ فلا مرسل له من بعده﴾[4]. ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا رادَّ لفضله﴾[5] ﴿قل أرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادنيَ الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾[6].

(الإنسان ليس له من نفسه خير أصلاً)

وإذا عرف أن العبد ليس له من نفسه خير أصلاً، بل ما بنا من

(١) في س: ويمنعه المانع.
(٢) ساقطة من: س.
(٣) ما بين المعقوفتين زيادة في: س.
(٤) سورة فاطر: ٢.
(٥) سورة يونس: ١٠٧.
(٦) سورة الزمر: ٣٨.

نعمة فمن الله، وإذا مسنا الضر فإليه نجأر، والخير كله بيديه[1] والشر ليس إليه، نحن به وإليه[1]، كما قال: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[2] وقال: ﴿أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنَّى هذا قل هو من عند أنفسكم﴾[3] وقال النبي ﷺ في سيد الاستغفار الذي في صحيح البخاري: «اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوءُ لك بنعمتك عليّ، وأبوءُ بذنبي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت»[4] وقال في دعاء الاستفتاح الذي في صحيح مسلم «لبيك وسعديك، والخير بيدك والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت»[5].

(الشر إما موجود وإما معدوم)

وذلك أن الشر إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والمعدوم[6] سواء كان عدم ذات، أو عدم صفة من صفات كمالها، أو فعل من أفعالها، مثل عدم الحياة أو العلم، أو السمع أو البصر أو الكلام، أو العقل أو العمل الصالح على تنوع أصنافه، مثل معرفة الله ومحبته وعبادته، والتوكل عليه والإنابة إليه، ورجائه[7] وخشيته، وامتثال أوامره واجتناب نواهيه،

(١ - ١) ساقط من: س.

(٢) سورة النساء: ٧٩.

(٣) سورة آل عمران: ١٦٥.

(٤) ورد الحديث في: البخاري، في الدعوات، باب أفضل الاستغفار، وباب ما يقول إذا أصبح، ومسلم ١ - ٤٣٤ «كتاب صلاة المسافرين باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه»، وفي أبي داود: ١ - ٢٠١ «كتاب الصلاة باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء».

(٥) رواه مسلم رقم (٧٧١) في كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل. (ع).

(٦) في س: فالمعدوم.

(٧) في د: ورجاؤه.

وغير ذلك من الأمور المحمودة الباطنة والظاهرة، من الأقوال والأفعال.
فإن هذه الأمور كلها خيرات وحسنات، وعدمها شر وسيئات، لكن هذا العدم ليس بشيء أصلاً حتى يكون له بارىء وفاعل فيضاف إلى الله، وإنما هو من لوازم النفس التي هي حقيقة الإنسان قبل أن تُخلق، وبعد أن خُلقت، فإنها قبل أن تخلق عدم مستلزم لهذا العدم، وبعد أن خلقت ـ وقد خلقت ضعيفة ناقصة ـ، فيها النقص والضعف والعجز، فإن هذه أمور عدمية فأضيف إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته وعدم مقتضيه، وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافيه من وجه آخر سنبينه إن شاءَ الله تعالى.

(الشر لا ينسب إلى الله)

ونكتة الأمر أَن هذا الشر والسيئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله(١) خالق كل شيء. والمعدومات تنسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، فلا تنسب إليه هذه الشرور العدمية على الوجهين.

أما الأول: فلأنه الحق المبين، فلا يقال عُدمت لعدم فاعلها ومقتضيها. وأَما الثاني: وهو وجود المانع فلأن المانع إنما يُحتاج إليه إذا وُجِد المقتضى. ولو شاءَ فعلها لما منعه مانع، وهو سبحانه لا يمنع نفسه ما شاءَ فعله، بل هو فعال لما يشاء، ولكن الله(٢) قد يخلق هنا(٣) سبباً ومقتضياً ومانعاً(٤) فإن جعل السبب تاماً لم يمنعه شيء، وإن لم يجعله تاماً

(١) في د: فإنه.
(٢) لفظ الجلالة ساقط من: د.
(٣) هنا: في س: هذا، في د: هو.
(٤) سبباً ومقتضياً ومانعاً: في د: سبباً مقتضاؤه مانع.

منعه المانع لضعف السبب وعدم إعانة الله له، فلا يُعدَم أَمر إلا أنه لم يشأه، كما لا يوجَد أَمر إلا أَنه يشاؤه.

(السيئات العدمية تضاف إلى العبد)

وإنما تضاف هذه السيئات العدمية إلى العبد، لعدم السبب منه تارة، ولوجود المانع منه أخرى.

أَما عدم السبب فظاهر، فإنه ليس منه قوة ولا حول ولا خير ولا سبب خير أَصالة، ولو كان شيء لكان سبباً، فأضيف إليه لعدم السبب، ولأنه قد صدرت منه أَفعال كان سبباً لها بإعانة الله له فما لم يصدر منه كان لعدم السبب.

وأَما وجود المانع المضاد له المنافي، فلأَن نفسه قد[1] تضيق وتضعف وتعجز أَن تجمع بين أَفعال ممكنة في نفسها، متنافية في حقه، فإذا اشتغل بسمع شيء أو بصره أو الكلام في شيء أو النظر فيه، أو إرادته أَو اشتغلت[2] جوارحه بعمل كثير[3]، اشتغلت عن عمل آخر، وإن كان ذلك خيراً لضيقه وعجزه[4] فصار قيام إحدى الصفات والأَفعال به مانعاً وصاداً عن آخر، والضيق والعجز يعود إلى عدم قدرته، فعاد إلى العدم الذي هو منه، والعدم المحض ليس بشيء حتى يضاف إلى الله تعالى.

(الشر الوجودي)

وأَما إن كان الشر[5] موجوداً، كالأَلم وسبب الأَلم، فينبغي أَن يعرف

(١) قد ساقطة من: د.
(٢) في د: إذا اشتغلت.
(٣) في د: كبير.
(٤) وإن كان ذلك لضيقه وعجزه: جاءت هذه الجملة في: د في غير موضعها حيث وضعت بعد عبارة: وصاداً عن آخر في السطر التالي لها.
(٥) في س: الشيء.

أَن الشر الموجود ليس شراً على الإطلاق، ولا شراً محضاً، وإنما هو شر في حق من تأَلم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد، ولهذا جاءَ في الحديث الذي رويناه مسلسلاً «آمنت بالقدر خيره وشره، وحلوه ومره» وفي الحديث الذي رواه أَبو داود «لو أَنفقت ملء الأرض ذهباً لما قبله منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره، وتعلم أَن ما أَصابك لم يكن ليخطئك وما أَخطأَك لم يكن ليصيبك»[1].

فالخير والشر هما بحسب العبد المضاف إليه كالحلو والمر سواء، وذلك أَن من لم يتأَلم بالشيءِ ليس في حَقه شراً، ومن تنعم به فهو في حقه خير، كما كان النبي ﷺ يعلِّم من قص عليه لأحد رؤيا أَن يقول «خيراً تلقاه وشراً توقَّاه خيراً لنا وشراً لأعدائنا» فإنه إذا أَصاب العبد شر يسر قلوب عدوه فهو خير لهذا وشر لهذا، ومن لم يكن له ولي ولا عدو فليس في حقه لا خيراًولا شراً وليس في مخلوقات الله ما يؤلم الخلق كلهم دائماً، بل ولا ما يؤلم جمهورهم دائماً، بل مخلوقاته إما منعمة لهم أَو لجمهورهم في أَغلب الأوقات، كالشمس والعافية، فلم يكن في الموجودات التي خلقها الله ما هو شر مطلقاً عاماً، فعلم أَن الشر المخلوق الموجود شر مقيد خاص، وفيه وجه آخر هو به خير وحسن، وهو أَغلب وجهيه كما قال تعالى: ﴿ أَحسن كل شيء خلقه ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ صنع الله الذي أَتقن كل شيء ﴾[3] وقال تعالى ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾[4] وقال: ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً ﴾[5].

(١) ورد الحديث في أبي داود ٤ ـ ٢٢٤، ٢٢٥.
(٢) سورة السجدة: ٧.
(٣) سورة النمل.
(٤) سورة الحجر: ٨٥.
(٥) سورة آل عمران: ١٩١.

(لم يخلق الله شيئاً إلا لحكمة)

وقد علم المسلمون أن الله لم يخلق شيئاً ما إلا بحكمة، فتلك الحكمة وجه حُسنه وخيره، ولا يكون في المخلوقات شر محض لا خير فيه (ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه)[1] وبهذا يظهر معنى قوله «والشر ليس إليك».

وكون الشر لم يضف إلى الله وحده، بل إما بطريق العموم، أو يضاف إلى السبب، أو يحذف فاعله، فهذا الشر الموجود الخاص المقيد، سببه إما عدم وإما وجود.

فالعدم مثل عدم شرط، أو جزءِ سبب، إذ لا يكون[2] سببه عدماً محضاً، فإن العدم المحض لا يكون سبباً تاماً لوجود، ولكن يكون سبب الخير واللذة قد انعقد ولا يحصل الشرط فيقع الألم، وذلك مثل عدم فعل الواجبات، الذي هو سبب الذم والعقاب، ومثل عدم العلم، الذي هو سبب ألَم الجهل، وعدم السمع والبصر والنطق، الذي هو سبب الألم بالعمى والصمم والبكم، وعدم الصحة والقوة، الذي هو سبب الألم بالمرض[3] والضعف، فهذه المواضع ونحوها يكون الشر أيضاً مضافاً إلى العدم المضاف إلى العبد، حتى يتحقق قول الخليل ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾[4] فإن المرض وإن كان ألَماً موجوداً فسببه ضعف القوة وانتفاء الصحة الموجودة، وذلك عدم هو من الإنسان المعدوم بنفسه، ويتحقق[5] قول الحق ﴿وما أَصابك من سيئة فمن نفسك﴾[6] وقوله: ﴿قلتم أنى

---

(١) ما بين القوسين زيادة في: س.
(٢) في د: أو لا يكون.
(٣) في س: والمرض.
(٤) سورة الشعراء: ٨٠.
(٥) في س: ولا يتحقق. وهو خطأ واضح.
(٦) سورة النساء: ٧٩.

هذا؟ قل هو من عند أنفسكم ﴾[1] ونحو ذلك فيما كان سببه عدم فعل الواجب، وكذلك قول الصحابي: وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

ويبين ذلك أن المحرمات جميعها من الكفر والفسوق والعصيان إنما يفعلها[2] العبد لجهله أو لحاجته، فإنه إذ كان عالماً بمضرتها وهو غني عنها، امتنع أن يفعلها، والجهل أصله عدم. والحاجة أصلها العدم، فأصل وقوع السيئات منه هو عدم العلم والغنى، ولهذا يقول في القرآن: ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع﴾[3] ﴿أفلم تكونوا تعقلون﴾، ﴿إنهم ألفوا آباءَهم ضالين * فهم على آثارهم يهرعون ﴾[4] إلى نحو هذه المعاني.

(الشر الذي سببه الوجود)

وأما الوجود الذي هو[5] سبب الشر الموجود، الذي هو خاص، كالآلام، مثل الأفعال المحرمة من الكفر الذي هو تكذيب أو استكبار، والفسوق الذي هو فعل المحرمات، ونحو ذلك، فإن ذلك سبب الذم والعقاب، وكذلك تناول الأغذية الضارة، وكذلك الحركات الشديدة المورثة للألم، فهذا الوجود لا يكون وجوداً تاماً محضاً، إذ الوجود التام المحض لا يورث إلا خيراً كما قلنا إن العدم المحض لا يقتضي وجوداً ناقصاً، إما في السبب، وإما في المحل، كما يكون سبب التكذيب عدم معرفة الحق والإقرار به، وسبب عدم هذا العلم والقول[6] عدم أسبابه،

(١) سورة آل عمران: ١٦٥. والجزء الأول من الآية ﴿ قلتم أنى هذا ﴾ ساقطة من : د.
(٢) في د: والعصيان لما يفعلها.
(٣) سورة هود: ٢٠.
(٤) سورة الصافات: ٧٠ ـ ٧١.
(٥) هو: ساقطة من: د.
(٦) والقول: ساقطة من: د.

من النظر التام والاستماع التام لآيات الحق وإعلامه، وسبب عدم النظر والاستماع، إما عدم المقتضى فيكون عدماً محضاً، وإما وجود مانع من الكبر أو الحسد في النفس، والله لا يحب كل مختال فخور، وهو تصور باطل، وسببه عدم غنى النفس بالحق، فتعتاض عنه بالخيال الباطل.

الحسد أيضاً سببه عدم النعمة التي يصير بها مثل المحسود أو أفضل منه، فإن ذلك يوجب كراهة الحاسد لأن يكافئه المحسود[1] أو يتفضل عليه، وكذلك الفسوق كالقتل والزنا وسائر القبائح، إنما سببها حاجة النفس إلى الاشتفاءِ بالقتل والالتذاذ بالزنا، وإلا فمن حصَّل غرضه بلا قتل أو نال اللذة بلا زنا لا يفعل ذلك.

(الشر مصدره الهدم)

والحاجة مصدرها العدم، وهذا يبين - إذا تدبره الإنسان - أن الشر الموجود إن أضيف[2] إلى عدم أو وجود، فلا بدّ أن يكون وجوداً ناقصاً، فتارة يضاف إلى عدم كمال السبب، أو فوات الشرط، وتارة يضاف إلى وجود، ويعبر عنه تارة بالسبب الناقص والمحل الناقص، وسبب ذلك إما عدم شرط أو وجود مانع. والمانع لا يكون مانعاً إلا لضعف المقتضى.

وكل ما ذكرته واضح بين، إلا هذا الموضع ففيه غموض يتبين عند التأمل وله طرفان:

أحدهما: أن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً.
والثاني: أن الموجود لا يكون سبباً للعدم المحض.

وهذا معلوم بالبديهة أن الكائنات الموجودة لا تصدر إلا عن حق

---

(١) في الأصل: كتبت هذه العبارة د: هكذا. لأن تكافيه المحسود. الخ.
(٢) في س: إذا أضيف.

موجود، ولهذا كان معلوماً بالفطرة أنه لا بد لكل مصنوع من صانع [كما قال تعالى][1] ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾[2] يقول أخلقوا من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم، ومن المتكلمين من استدل على هذا المطلوب بالقياس وضرب الأمثال[3] والاستدلال عليه ممكن ودلائله كثيرة، والفطرة عند صحتها أشد إقراراً به، وهو لها أَبْدَه، وهي إليه أَشد اضطراراً من المثال الذي يقاس به.

(اختلاف الأصوليين في العلة الشرعية)

وقد اختلف أَهل الأصول في العلة الشرعية، هل يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فيها[4] مع قولهم: إن العدمي يعلل بالعدمي؟ فمنهم من قال يعلل به ومنهم من أَنكر ذلك، ومنهم من فصل بين ما لا يجوز أَن يكون علة للوجود في قياس العلة، ويجوز أَن يكون علة له في قياس الدلالة فلا يضاف إليه في قياس الدلالة، وهذا فصل الخطاب، وهو أَن قياس الدلالة يجوز أَن يكون العدم فيه علة وجزءاً من علة، لأَن عدم الوصف قد يكون دليلاً على وصف وجودي يقتضي الحكم.

وأَما قياس العلة فلا يكون العدم فيه علة تامة، لكن يكون جزءاً من العلة التامة، وشرطاً للعلة المقتضية التي ليست بتامة [وقلنا: جزء من العلة التامة وهو معنى كونه شرطاً في اقتضاءِ العلة الوجودية. وهذا نزاع لفظي فإذا حققت المعاني ارتفع][5]، فهذا في بيان أَحد الطرفين، [وهو أَن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً].

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة في: س.

(٢) سورة الطور: ٣٥.

(٣) في س: المثال.

(٤) فيها: ساقطة من: د.

(٥) ما بين المعقوفين زيادة في: س.

أما الطرف الثاني[1]، وهو أن الموجود لا يكون سبباً لوجود يستلزم عدماً، فلأن العدم المحض لا يفتقر إلى سبب موجود، بل يكفي فيه عدم السبب الموجود، ولأن السبب الموجود إذا أثر فلا بد أن يؤثر شيئاً، والعدم المحض ليس بشيء، فالأثر الذي هو عدم محض بمنزلة عدم الأثر، بل إذا أثر الإعدام فالإعدام أمر وجودي فيه عدم، فإن جعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً أمر معقول، أما جعل المعدوم فلا يعقل إلا بمعنى الإبقاء على العدم، والإبقاء على العدم يكفي فيه عدم الفاعل. والفرق معلوم بين عدم الفاعل وعدم الموجب في عدم العلة، وبين فاعل العدم وموجب العدم وعلة العدم، والعدم لا يفتقر إلى الثاني بل يكفي فيه الأول، فتبين بذلك الطرفان، وهو أن العدم المحض الذي ليس فيه شوب وجود لا يكون لوجودٍ[2] ما لا سبباً ولا مسبباً، ولا فاعلاً ولا مفعولاً أصلاً، فالوجود المحض التام الذي ليس فيه شوب عدم[3]، ولا يكون سبباً لعدم أصلاً، ولا مسبباً عنه ولا فاعلاً له ولا مفعولاً.

أما كونه ليس مسبباً عنه ولا مفعولاً له فظاهر، وأما كونه ليس سبباً له، فإن كان سبباً لعدم محض، فالعدم المحض لا يفتقر إلى سبب موجود، وإن كان لعدم فيه وجود، فذاك الوجود لا بد له من سبب، ولو كان سببه تاماً وهو قابل لما دخل فيه عدم، فإنه إذا كان السبب تاماً والمحل قابلاً وجب وجود المسبب، فحيث كان فيه عدم، فلعدم ما في السبب أو في المحل، فلا يكون وجوداً محضاً، فظهر أن السبب حسب تخلف حكمه، إن كان لفوات شرط فهو عدم، وإن كان لوجود مانع فإنما صار مانعاً لضعف السبب، وهو أيضاً عدم قوته وكماله، فظهر أن الوجود ليس

---

(١) في س: وجوهاً.

(٢) في د، الذي ليس شوب فيه عدم. والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في س: حيث.

سبب العدم المحض، وظهر بذلك القسمة الرباعية وهي[1] أن الوجود المحض لا يكون إلا خيراً.

يبين ذلك أن كل شر في العالم لا يخرج عن قسمين إما ألم، وإما سبب الألم، وسبب الألم مثل الأفعال السيئة المقتضية للعذاب، والألم الموجود لا يكون إلا لنوع عدم، كما[2] يكون سببه تفرق الاتصال، وتفرق الاتصال هو عدم التأليف والاتصال الذي بينهما، وهو الشر والفساد.

وأما سبب الألم فقد قررت في قاعدة كبيرة، أن أصل الذنوب هو عدم الواجبات لا فعل المحرمات[3] وأن فعل المحرمات إنما وقع لعدم الواجبات، فصار أصل الذنوب عدم الواجبات، وأصل الألم عدم الصحة، ولهذا كان النبي ﷺ يعلمهم في خطبته الحاجة أن يقولوا: «ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا»[4].

فيستعيذ[5] من شر النفس الذي نشأ عنها من[6] ذنوبها وخطاياها، ويستعيذ[5] من سيئات الأعمال التي هي عقوباتها وآلامها، فإن قوله: «ومن سيئات أعمالنا» قد يراد به السيئات في الأعمال، وقد يراد به

---

(١) في د. وهو.

(٢) في س: فكما.

(٣) انظر ما كتبه ابن تيمية في رسالة الحسنة والسيئة ص ٩٢، وما بعدها. وما كتبه في تفسير (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) جـ ٢ من دقائق التفسير لابن تيمية.

(٤) هذا جزء من حديث قاله الرسول ﷺ في خطبته الحاجة وأورده الإمام أحمد بن حنبل في مسنده «ط دار المعارف» ٥ ـ ٢٧١ رقم ٣٧٢٠ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال، علمنا خطبته الحاجة، الحمد لله نستعينه ونستهديه ونستغفره» الخ الخطبة، وانظر الحديث رقم ٣٢٧٥، ٤١١٥، ٤١١٦. وقال الأستاذ المحقق رحمه الله إن الحديث قد ذكره الترمذي في سننه وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، وانظر الأذكار للنووي، ص ٢٥٠، ابن ماجه ١ ـ ٦٠٩ ـ ٦١٠، وانظر تحقيق الدكتور محمد سالم للحديث المذكور في كتاب جامع الرسائل لابن تيمية، ص ١١٧ ت ٣.

(٥) في د: فنستعيذ. . . ونستعيذ.

(٦) من ساقطة في: د.

العقوبات فإن لفظ السيئات في كتاب الله يراد به ما يسوء الإنسان من الشر ويراد به الأعمال السيئة، قال الله تعالى: ﴿إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور﴾[2] ومعلوم أن شر النفس هو الأعمال السيئة فتكون سيئات الأعمال الشر والعقوبات الحاصلة بها، فيكون مستعيذاً من نوعي السيئات، الأعمال السيئة، وعقوباتها. كما في الاستعاذة المأمور بها في الصلاة «أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال»[3] فأمرنا بالاستعاذة من العذاب، عذاب الآخرة، وعذاب البرزخ، ومن سبب العذاب، ومن فتنة المحيا والممات، وفتنة المسيح الدجال، وذكر الفتنة الخاصة [بعد الفتنة العامة][4]، فتنة المسيح الدجال فإنها أعظم الفتن كما في الحديث الصحيح «ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة فتنة أعظم من فتنة المسيح الدجال»[5].

فصـــل

(العبد وكل مخلوق فقير إلى الله)

إذا ظهر أن العبد وكل مخلوق فقير إلى الله محتاج إليه، ليس فقيراً

---

(١) سورة آل عمران: وفي الأصل «إن تصبكم حسنة» وصحة الآية ما أثبتناه.
(٢) سورة الشورى: ٤٨.
(٣) ورد الحديث في: مسلم ٤ ـ ٢٠٧٩ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب التعوذ من العجز والكسل وغيره) حديث رقم ٢٧٠٦، النسائي ٨ ـ ٤٢ (كتاب الاستعاذة. باب الاستعاذة من فتنة القبر) ابن ماجه ٢ ـ ١٢٦٢ (كتاب الدعاء. باب ما تعوذ منه رسول الله ﷺ). .
(٤) ما بين المعقوفين زيادة في: س.
(٥) رواه مسلم في «صحيحه» رقم (٢٩٤٦) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه. (ع).

إلى سواه فليس هو مستغنياً بنفسه ولا بغير ربه، فإن ذلك الغير فقير أيضاً محتاج إلى الله، ومن المأثور عن أبي يزيد[1] رحمه الله أنه قال: استغاثة المخلوق بالمخلوق، كاستغاثة الغريق بالغريق. وعن الشيخ أبي عبد الله القرشي أنه قال استغاثة المخلوق بالمخلوق كاستغاثة المسجون بالمسجون. وهذا تقريب وإلا فهو كاستغاثة العدم بالعدم، فإن المستغاث به إن لم يخلق الحق فيه قوة وحولاً وإلا فليس له من نفسه شيء، قال سبحانه: ﴿ من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ﴾[4].

واسم العبد يتناول معنيين: أحدهما: بمعنى العابد كرهاً كما قال: ﴿ إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً ﴾[5] وقال: ﴿ له أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً ﴾[6] وقال: ﴿ بديع السموات والأرض كل له قانتون ﴾[7] وقال: ﴿ ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً ﴾[8].

والثاني بمعنى العابد طوعاً وهو الذي يعبده ويستعينه، وهذا هو

---

(١) هو طيفور بن عيسى البسطامي (أبو يزيد نسبة إلى بسطام، متصوف كبير، اشتهر بالزهد والورع والعزوف عن الدنيا. ويقال إنه أول من تكلم في الفناء بمعناه الصوفي. توفي سنة ٢٦١ هـ.
انظر عنه: طبقات الصوفية، ص ٦٧- ٧٤، وفيات الأعيان ١٠ - ٢٤٠، ميزان الاعتدال، ١ - ٤٨١، حلية الأولياء، ١٠ - ٣٣.
(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.
(٣) سورة الأنبياء: ٢٨.
(٤) سورة البقرة: ١٠٢.
(٥) سورة مريم: ٩٣.
(٦) سورة آل عمران: ٨٣.
(٧) سورة البقرة: ١١٧.
(٨) سورة الرعد: ١٥.

المذكور في قوله: ﴿ وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ﴾[1] وقوله: ﴿ عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً ﴾[2] وقوله: ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ﴾[3] وقوله: ﴿ إلا عبادك منهم المخلَصين ﴾[4] وقوله: ﴿ يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون ﴾[5] وقوله: ﴿ واذكر عبادنا إبراهيم وإسحق ويعقوب ﴾[6] وقوله: ﴿ فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾[7] وقوله: ﴿ نعم العبد إنه أوّاب ﴾[8] وقوله: ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً ﴾[9] وقوله: ﴿ وأنه لما قام عبد الله يدعوه ﴾[10] وهذه العبودية قد يخلو الإنسان منها تارة. وأما الأولى فوصف لازم إذا أريد بها جريان القدر عليه وتصريف الخالق له، وقال تعالى: ﴿ أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون ﴾[11].

وعامة السلف على أن المراد بالإسلام استسلامهم له بالخضوع والذل، لا مجرد تصريف الرب لهم، كما في قوله: ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً ﴾[12] وهذا الخضوع والذل هو أيضاً لازم لكل عبد لا بد له من ذلك، وإن كان قد يعرض له أحياناً الإعراض عن ربه والاستكبار، فلا بد له عند التحقيق من الخضوع والذل له، لكن المؤمن يسلم له طوعاً فيحبه ويطيع أمره، والكافر إنما يخضع له عن رغبة ورهبة، فإذا زال عنه ذلك أعرض عن ربه، كما قال: ﴿ وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أوقائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم

---

(١) سورة الفرقان: ٦٣.
(٢) سورة الإنسان: ٦.
(٣) سورة الإسراء: ٦٥.
(٤) سورة ص: ٨٣.
(٥) سورة الزخرف: ٦٨.
(٦) سورة ص: ٤٥.
(٧) سورة النجم: ١٠.
(٨) سورة ص: ٤٤.
(٩) سورة الإسراء: ١.
(١٠) سورة الجن: ١٩.
(١١) سورة آل عمران: ٨٣.
(١٢) سورة الرعد: ١٥.

يدعنا إلى ضر مسه ﴾[1] وقال: ﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً ﴾[2].

وفقر المخلوق وعبوديته أمر ذاتي له لا وجود له بدون ذلك، والحاجة ضرورية لكل المصنوعات المخلوقات، وبذلك هي آية[3] لخالقها وفاطرها، إذ لا قيام لها بدونه، وإنما يفترق الناس في شهود هذا الفقر والاضطرار وعزوبه عن قلوبهم، وأيضاً: فالعبد مفتقر إلى الله من جهة أنه معبوده الذي يحبه إجلالاً وتعظيماً، فهو غاية مطلوبه ومراده، ومنتهى همته، ولا صلاح له إلا بهذا.

«المحبوب لذاته هو الله»

وأصل الحركات الحب، والذي يستحق المحبة لذاته هو الله، فكل من أحب مع الله شيئاً فهو مشرك، وحبه فساد، وإنما الحب الصالح النافع حب الله، والحب لله، والإنسان فقير إلى الله من جهة عبادته له، ومن جهة استعانته به. بالاستسلام[4] والانقياد لمن أنت إليه فقير وهو ربك وإلهك، وهذا العمل هو[5] أمر فطري ضروري، فإن النفوس تعلم فقرها إلى خالقها وتذل لمن افتقرت إليه، وغناه من الصمدية التي انفرد بها، فإنه يسأله من السموات والأرض، وهو شهود الربوبية بالاستعانة والتوكل والدعاءِ والسؤال، ثم هذا لا يكفيها حتى تعلم ما يصلحها من العلم والعمل، وذلك هو عبادته والإنابة إليه، فإن العبد إنما خلق لعبادة ربه، فصلاحه وكماله ولذته وفرحه وسروره في أن يعبد ربه وينيب إليه[6] وذلك قدر زائد على مسألته والافتقار إليه، فإن جميع الكائنات حادثة بمشيئة الله،

(1) سورة يونس: ١٢.
(2) سورة الإسراء: ٦٧.
(3) في س: أنها.
(4) في س: للاستسلام.
(5) هو: ساقطة من: س.
(6) إليه: ساقطة من: د.

قائمة بقدرته وكلمته، محتاجة إليه فقيرة إليه مسلمة له طوعاً وكرهاً، فإذا شهد العبد ذلك وأَسلم له وخضع، فقد آمن بربوبيته ورأَى حاجته وفقره إليه، وصار سائلاً له متوكلاً عليه، مستعيناً به، إما بحاله وإما بمقاله بخلاف المستكبر عنه المعرض عن مسأَلته.

(أنواع مسألة العبد لربه)

ثم هذا المستعين به السائل له، إما أَن يسأَل ما هو مأمور به، أَو ما هو منهي عنه، أَو ما هو مباح له.

فالأَول حال المؤمنين السعداءِ الذين حالهم ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾.

والثاني حال الكفار والفساق والعصاة، الذين فيهم إيمان به وإن كانوا كفاراً كما قال ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾[1] فهم مؤمنون بربوبيته، مشركون في عبادته، كما قال النبي ﷺ لحصين الخزاعي: «يا حصين كم تعبد؟...

قال: سبعة آلهة، ستة في الأرض وواحداً في السماءِ.

قال: فمن الذي لرغبتك ورهبتك؟.

قال الذي في السماءِ.

قال: أَسلم حتى أُعلمك كلمة ينفعك الله تعالى بها، فأسلم فقال: قل:اللهم أَلهمني رشدي وقني شر نفسي»[2] رواه أَحمد وغيره. ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿ وإذا سأَلك عبادي عني فإني قريب أُجيب دعوة الداعِ

---

(١) سورة يوسف: ١٠٦.

(٢) رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٦/٣٥٤.

إذا دعانِ فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ﴾[1] أَخبر سبحانه أَنه قريب من عباده، يجيب دعوة الداعي إذا دعاه. فهذا إخبار عن ربوبيته لهم، وإن كانوا مع ذلك كفاراً من وجه آخر، وفُسَّاقاً أو عُصاةً، قال تعالى: ﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أَو قاعداً أَو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأَن لم يدعنا إلى ضر مسَّه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون ﴾[3] ونظائره في القرآن كثيرة.

ثم أَمرهم بأَمرين فقال: فليستجيبوا لي، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون.

والثاني: الإيمان بربوبيته وأُلوهيته وأَنه ربهم وإلهم، ولهذا قيل: إجابة الدعاء تكون عن صحة الاعتقاد، وعن كمال الطاعة، لأَنه عقب آية الدعاءِ بقوله ﴿ فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ﴾.

والطاعة والعبادة هي مصلحة العبد التي فيها سعادته ونجاته، وأَما إجابة دعائه وإعطاؤه سؤله، فقد يكون منفعة وقد يكون مضرة. قال تعالى: ﴿ ويدعو الإنسان بالشر دعاءَه بالخير وكان الإنسان عجولاً ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أَجلهم ﴾[5] وقال تعالى عن المشركين: ﴿ وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحقَّ من عندك، فأَمطر علينا حجارة من السماءِ أَو ائتنا بعذاب أَليم﴾[6] وقال: ﴿ إن تستفتحوا فقد جاءَكم الفتح وإن تنتهوا فهو خير لكم ﴾[7]

(1) سورة البقرة: ١٨٦.
(2) سورة الإسراء: ٦٧.
(3) سورة يونس: ١٢.
(4) سورة الإسراء: ١١.
(5) سورة يونس: ١١.
(6) سورة الأنفال: ٣٢.
(7) سورة الأنفال: ١٩.

وقال: ﴿ ادعوا ربكم تضرعاً وخُفية إنه لا يحب المعتدين ﴾[1] وقال: ﴿ واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه ﴾[2] الآية، وقال: ﴿ فمن حاجَّك فيه من بعد ما جاءَك من العلم فقل تعالوا نَدْعُ أَبناءَنا وأَبناءَكم ونساءَنا ونساءَكم وأَنفسنا وأَنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾[3] وقال النبي ﷺ لما دخل على أهل جابر[4] فقال: «لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير فإن الملائكة يؤمِّنون على ما تقولون»[5].

فصـــل

فالعبد كما أنه فقير إلى الله دائماً في إعانته وإجابة دعوته وإعطاء سؤاله وقضاء حاجته، فهو فقير إليه في أن يعلم ما يصلحه وما هو الذي يقصده ويريده، وهذا هو الأمر والنهي والشريعة، وإلا إذا قضيت حاجته التي طلبها وأرادها ولم تكن مصلحة له، كان ذلك ضرراً عليه. وإن كان في الحال له فيه لذة[6] ومنفعة، فالاعتبار بالمنفعة الخالصة أو الراجحة، وهذا قد عرَّفه الله عبادَهُ برسله وكتبه، علَّموهم وزكوهم وأمروهم بما ينفعهم ونهوهم عما يضرهم. وبينوا لهم أن مطلوبهم ومقصودهم ومعبودهم يجب أن يكون هو وحده لا شريك له. كما أنه هو ربهم وخالقهم، وأنهم إن تركوا عبادته أو أشركوا به غيره خسروا خسراناً مبيناً، وضلوا ضلالاً بعيداً. وكان ما أُوتوه من قوة ومعرفة وجاهٍ ومالٍ وغير ذلك. وإن كانوا فيه

(١) سورة الأعراف: ٥٥.
(٢) سورة الأعراف: ١٧٥.
(٣) سورة آل عمران: ٦١.
(٤) صوابه: لما دخل على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه. (ع).
(٥) ورد الحديث في مسلم ٢ - ٦٣٤ «كتاب الجنائز. باب إغماض الميت والدعاء له إذا حضر» حديث رقم ٢٩٠.
(٦) في د: وإن كان في الحال له في لذة.

فقراءَ إلى الله مستعينين به عليه. مقرين بربوبيته، فإنه ضرر عليهم ولهم بئس المصير وسوء الدار.

وهذا هو الذي تعلق به الأمر الديني الشرعي [والإرادة الدينية الشرعية، كما تعلق بالأولى الأمر الكوني القدري](١) والإرادة الكونية القدرية، والله سبحانه قد أنعم على المؤمنين بالإعانة والهداية فإنه بين لهم هداهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وأعانهم على اتباع ذلك علماً وعملاً، كما من عليهم وعلى سائر الخلق بأن خلقهم ورزقهم وعافاهم، ومنَّ على أكثر الخلق بأن عرفهم ربوبيته لهم وحاجتهم إليه، وأعطاهم سؤالهم وأجاب دعاءَهم قال تعالى: ﴿يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن﴾(٢) فكل أهل السموات والأرض يسألونه فصارت الدرجات الأربعة.

قوم لم يعبدوه ولم يستعينوه، وقد خلقهم ورزقهم وعافاهم.

وقوم استعانوا فأعانهم ولم يعبدوه.

وقوم طلبوا عبادته وطاعته ولم يستعينوه ولم يتوكلوا عليه.

والصنف الرابع الذين عبدوه واستعانوه فأعانهم على عبادته وطاعته، وهؤلاءِ هم الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد بين سبحانه، ما خص به المؤمنين في قوله: ﴿ حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون ﴾(٣) والحمد لله رب العالمين وصلى الله على أفضل المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين(٤).

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة في: س.

(٢) سورة الرحمن: ٢٩.

(٣) سورة الحجرات: ٧.

(٤) إلى هنا انتهت نسخة دار الكتب والتكملة من نسخة س.

قال شيخ الإسلام

أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى

فصـــل(*)

والعبد مضطر دائماً إلى أن يهديه الله الصراط المستقيم. فهو مضطر إلى مقصود هذا الدعاء، فإنه لا نجاة من العذاب ولا وصول إلى السعادة إلا بهذه الهداية، فمن فاته، فهو إما من المغضوب عليهم، وإما من الضالين، وهذا الهدى لا يحصل إلا بهدي الله، وهذه الآية مما يبين فساد مذهب القدرية.

وأما سؤال من يقول فقد هداهم فلا حاجة بهم إلى السؤال، وجواب من أجابه بأن المطلوب دوامها، كلام من لم يعرف حقيقة الأسباب، وما أمر الله به؛ فإن (الصراط المستقيم) أن يفعل العبد في كل وقت ما أمر به في ذلك الوقت من علم وعمل، ولا يفعل ما نهي عنه، وهذا يحتاج في كل وقت إلى أن يعلم ويعمل ما أمر به في ذلك الوقت وما نهي عنه، وإلى أن يحصل له إرادة جازمة لفعل المأمور، وكراهة جازمة لترك المحظور، فهذا العلم المفصل والإرادة المفصلة لا يتصور أن تحصل للعبد في وقت واحد، بل كل وقت يحتاج إلى أن يجعل الله في قلبه من العلوم والإرادات ما يهتدي به في ذلك الصراط المستقيم.

(*) هذا الفصل بأكمله سقط من: د.

نعم! حصل له هدى مجمل بأَن القرآن حق، والرسول حق، ودين الإسلام حق، وذلك حق؛ ولكن هذا المجمل لا يغنيه إن لم يحصل له هدى مفصل في كل ما يأتيه ويذره من الجزئيات التي يحار فيها أكثر عقول الخلق، ويغلب الهوى والشهوات أكثر عقولهم لغلبة الشهوات والشبهات عليهم.

والإنسان خلق ظلوماً جهولاً، فالأصل فيه عدم العلم وميله إلى ما يهواه من الشر، فيحتاج دائماً إلى علم مفصل يزول به جهله، وعدل في محبته وبغضه، ورضاه وغضبه، وفعله وتركه، وإعطائه ومنعه وأَكله وشربه، نومه ويقظته، فكل ما يقوله ويعمله يحتاج فيه إلى علم ينافي جهله، وعدل ينافي ظلمه، فإن لم يمن الله عليه بالعلم المفصل والعدل المفصل، وإلاّ كان فيه من الجهل والظلم ما يخرج به عن الصراط المستقيم، وقد قال تعالى لنبيه ﷺ بعد صلح الحديبية وبيعة الرضوان: ﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ﴾[1] إلى قوله تعالى: ﴿ ويهديك صراطاً مستقيماً ﴾ فإذا كان هذه حاله في آخر حياته أو قريباً منها فكيف حال غيره.

و﴿ الصراط المستقيم ﴾ قد فسر بالقرآن، وبالإسلام وطريق العبودية، وكل هذا حق، فهو موصوف بهذا وبغيره، فـ «القرآن» مشتمل على مهمات وأمور دقيقة، ونواهٍ وأَخبار وقصص وغير ذلك إن لم يهد الله العبد إليها فهو جاهل بها ضال عنها، وكذلك «الإسلام» وما اشتمل عليه من المكارم والطاعات والخصال المحمودة، وكذلك «العبادة وما اشتملت عليه».

فحاجة العبد إلى سؤال هذه الهداية ضرورية في سعادته ونجاته وفلاحه، بخلاف حاجته إلى الرزق والنصر فإن الله يرزقه، فإذا انقطع

---

(١) (أول سورة الفتح).

رزقه مات، والموت لا بد منه، فإذا كان من أهل الهدى به كان سعيداً قبل الموت وبعده، وكان الموت موصلاً إلى السعادة الأبدية.

وكذلك النصر إذا قدر أنه غلب حتى قتل فإنه يموت شهيداً وكان القتل من تمام النعمة، فتبين أن الحاجة إلى الهدى أعظم من الحاجة إلى النصر والرزق: بل لا نسبة بينهما، لأنه إذا هدي كان من المتقين ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً، ويرزقه من حيث لا يحتسب ﴾[1] وكان ممن ينصر الله ورسوله، ومن نصر الله نصره الله، وكان من جند الله، وهم الغالبون، ولهذا كان هذا الدعاء هو المفروض.

و(أيضاً) فإنه يتضمن الرزق والنصر، لأنه إذا هدي، ثم أمر وهدى غيره بقوله وفعله ورؤيته، فالهدى التام أعظم ما يحصل به الرزق والنصر، فتبين أن هذا الدعاء جامع لكل مطلوب، وهذا مما يبين لك أن غير الفاتحة لا يقوم مقامها، وأن فضلها على غيرها من الكلام أعظم من فضل الركوع والسجود على سائر أفعال الخضوع، فإذا تعينت الأفعال فهذا القول أولى والله أعلم.

وصلى الله على نبيه محمد وسلم تسليماً كثيراً

(تم بحمد الله وعونه)

(١) سورة الطلاق: ٢، ٣.

الفهـــرس

(أ) فهرس المقدمات

(ب) فهرس كتاب التوحيد